



خدايگان و بنده

نوشته گت. و. ف. دنگل
بانتسير الكساندر كوزو

چاپ سوم

ترجمه ويشگفتار
حميد شاپت

خداایگان و بنده

نوشتہ گ. و. ف. ہگل

باتفسیر الکساندر کوزو

ترجمہ و پیشگفتار: حمید عنایت



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

G.W.F. Hegel

خدا، بندگان و بنده

Herrschaft und Knechtschaft

از کتاب : Phänomenologie des Geistes

با تفسیر الکساندر کوژو در کتاب :

Introduction à la lecture de Hegel.

Par : A. Kojève

Paris, 1961

چاپ دوم، اردیبهشت ماه ۱۳۵۴ . ش تهران

چاپ سوم، بهمن ماه ۱۳۵۸ . ش تهران

چاپ و صحافی: شرکت افست (سهامی عام)

تعداد ۵۵۰۰ نسخه

پیشگفتار مترجم

این دفتر حاوی ترجمه بخش کوتاهی از کتاب «پدیده‌شناسی روح»^۱ نوشته هگل همراه با تفسیر «الکساندر کوژو»^۲ متفکر روسی اصل فرانسوی است. در این پیشگفتار می‌کوشیم تا اهمیت این بخش را که «خدایگانی و بندگی»^۳ عنوان دارد از لحاظ پیوستگی آن با طرح کلی و مطالب اصلی «پدیده‌شناسی روح» باز نماییم و سپس نظر و روش «کوژو» را در تفسیر فلسفه هگل تا جایی که مربوط به این بخش است شرح دهیم.

هگل «پدیده‌شناسی روح» را در سال ۱۸۰۷ در سن سی و هفت سالگی به پایان رساند. این کتاب به نظر بسیاری از نویسندگان تاریخ فلسفه غرب مهم‌ترین اثر و به هر حال نخستین فراورده دوران پختگی اندیشه اوست که تا پایان عمر، ذهن او را به خود مشغول داشت و هگل در سال ۱۸۳۱ کار تجدید نظر در آن را آغاز کرد ولی در نیمه کار درگذشت.^۴

۱. *Phänomenologie des Geistes* که آن را به «پدیده‌شناسی ذهن» نیز می‌توان ترجمه کرد. چایی که در این پیشگفتار مرجع ماست ویراسته «گئورگ لاسون» *Georg Lasson* (لایپزیک ۱۹۲۱) است.
۲. *Alexandre Kojève* نام اصلی‌اش به روسی «کوژوئیکیف» بوده است ولی به نام اختصاری کوژو معروف است.

۳. *Herrschaft und Knechtschaft*

۴. پیشگفتار دج. پی. ییلی، *J. B. Baillie* بر ترجمه انگلیسی —

مقصود اصلی هگل از نوشتن «پدیده‌شناسی» چنانکه خود در مقدمه آن می‌گوید، این است که فلسفه را به پایه علم برساند تا فلسفه به جای آنکه عشق به علم (فیلو + سوفیا) باشد با علم یکی شود خاصه که به نظر او اگر فلسفه در زمان او رونق تازه‌ای در غرب یافته بود از برکت علم بود.^۵ هگل عقیده داشت که عقل انسان و سیر تاریخ در قرن نوزدهم به چنان پایه‌ای از تکامل رسیده بود که برآوردن این آرزو را ممکن کند.^۶ او در مقدمه کتاب، از آراء فیلسوفانی چون کانت و فیخته و شلینگ انتقاد می‌کند ولی از مقدمه که بگذریم روش کلی او آن است که نظریه خاص خویش را در سراسر کتاب نه پا رد و ابطال نظریات فلسفی مخالف، بلکه با جمع و ادغام آنها در عقاید خویش عرضه کند، یا دست کم عناصری از آنها را که به نظرش درست می‌نماید در نظریه خود بگنجانند. دلیلی که او در توجیه این روش دارد آن است که سیر تکامل ذهن آدمی در سراسر تاریخ با همه اختلافاتی که مراحل گوناگون آن با هم دارند رشته پیوسته و استواری را تشکیل می‌دهد که از مجموع آن کل حقیقت پدیدار می‌شود. بنابراین، هر حلقه از این رشته، صرف نظر از آنکه نظریاتی را که وابسته به آن است از دیدگاهی خاص درست یا نادرست بدانیم، برای پایداری سراسر رشته ضرورت دارد. به گفته خود هگل:

«هرچه ذهن، تقابل میان درست و نادرست را ثابت‌تر بینگارد بیشتر به این خو می‌گیرد که [از هر نظریه فلسفی] موافقت و یا مخالفت با نظام فلسفی معینی را چشم دارد و هر توضیحی را درباره این نظام، یا موافق و یا مخالف آن بداند. چنین ذهنی، تنوع نظامهای فلسفی را به عنوان سیر تکامل حقیقت^۷ درک نمی‌کند بلکه در این تنوع فقط تضاد می‌بیند. شکوفه چون پدیدار می‌شود،

→ «پدیده‌شناسی روح» به عنوان

The Phenomenology of Hegel, McMillan, London, 1949, p. 11

۵. همان کتاب، ص ۲۰، اصل آلمانی، ص ۵.

۶. همان کتاب ص ۲۵، اصل آلمانی ص ۹.

۷. در اصل: Fortschreitende Entwicklung der Wahrheit

جوانه از میان می‌رود و شاید گفته شود که شکوفه، جوانه را باطل می‌کند. به همین گونه میوه چون پیدا شود ممکن است شکوفه، صورتی کاذب از وجود گیاه دانسته شود زیرا میوه به جای شکوفه همچون طبیعت راستین آن ظاهر می‌گردد. این مراحل نه تنها باهم متفاوتند بلکه به دلیل ناسازگاری جای یکدیگر را می‌گیرند. ولی طبیعت متحرک آنها در عین حال آنها را به دقائق^۸ [یا اجزاء و عناصر] وحدتی انداموار و منظم تبدیل می‌کند، به نحوی که نه تنها میان آنها تضادی پیش نمی‌آید بلکه همه به اندازه یکدیگر [برای زندگی گیاه] ضروری می‌شوند. و این ضرورت یکسان همه اجزاء و دقائق، زندگی گل را پدید می‌آورد. ولی تضاد [یک نظام فلسفی] با نظام فلسفی [دیگر] به این شیوه دریافته نمی‌شود زیرا ذهن دریابنده [این تضاد] ... در صورت چیزهائی که با هم متعارض و متضاد به نظر می‌آیند دقائق [یا اجزائی] را که بطور متقابل برای هم ضرورت دارند باز نمی‌شناسد.^۹

پس مشربهای گوناگون فلسفی در تاریخ با هم مانعة الجمع نیستند بلکه دنباله و مکمل یکدیگرند و مراحل پیشرفت و پختگی ذهن بشر را در سراسر تاریخ نشان می‌دهند. «پدیده‌شناسی روح» در واقع گزارش خصوصیات این مراحل و ارتباط آنها باهم و چگونگی پیداشدن هر مرحله از بطن مرحله پیشین است. منظور از اصطلاح «پدیده‌شناسی روح» نیز شناخت این جریان توالی صور^{۱۰} ذهنی یا صوری است که تجربه وجدان و آگاهی انسان در ضمن آنها ظاهر می‌شود و به همین جهت هگل خود این اصطلاح را علم به روشهای ظهور معرفت آدمی^{۱۱} معنی کرده است. دلیل دیگر هگل در توجیه روش خود ماهیت حقیقت فلسفی در قیاس با واقعیات تاریخی و حقائق ریاضی است. به گفته او در پاسخ به این پرسش که «قبصر در چه سالی زاده شد؟» یا «یک ذرع چند وجب است؟»

8. Momenten

۹. همان کتاب، ص ۶۸، اصل آلمانی، ص ۴.

10. Gestalten

۱۱. Wissenschaft des Erscheinenden Wissens، ص ۵۲۱ اصل آلمانی.

می‌توان پاسخ ساده و سرراستی داد و به همین گونه این قضیه هندسی که در مثلث قائم‌الزاویه، مربع وتر مساوی است با مجموع مربعین دو ضلع مجاور به زاویه قائم‌الزاویه، مطلقاً حکم درستی است، ولی ماهیت حقیقت فلسفی با اینگونه حقائق بویژه حقائق ریاضی فرق دارد. حقیقت ریاضی را می‌توان به ضابطه و فرمول درآورد ولی حقیقت فلسفی را نمی‌توان، زیرا دلیل هندسی جزء ذاتی معرفت هندسی نیست و حال آنکه دلیل فلسفی از حقیقت فلسفی جدائی‌ناپذیر است: «با آنکه برهان، لازمه معرفت هندسی است لیکن چنان اهمیت و ماهیتی ندارد که عنصر یا جزء نتیجه باشد، از این رو به محض رسیدن به حقیقت، دلیل ناپدید می‌شود. البته قضیه هندسی به حکم نتیجه، به اثبات می‌رسد ولی این جریان نه با محتوای آن بلکه با وضع عالم [هندسی] مربوط است. جریان اقامه برهان هندسی به موضوع آن تعلق ندارد بلکه چیزی خارج از مطلب مورد اثبات است.» مثلاً روشی که برای اثبات قضیه بالا بکار می‌بریم جریانی منظم دارد که تنها در ذهن ما صورت می‌بندد لیکن مثلث قائم‌الزاویه برای آنکه بوجود آید لازم نیست که عیناً همان جریان را در عالم واقع ببینیم. و اما در معرفت فلسفی نیز [هرچند] حدوث هستی به همان ترتیبی رخ نمی‌دهد که در ذات یا ماهیت هستی [در بیرون از ذهن] نمودار می‌شود، ولی اولاً حقیقت فلسفی هر دو عنصر [یعنی حقیقت و دلیل] را دربر دارد و حال آنکه معرفت هندسی تنها حدوث هستی یعنی هستی را بشکلی که صرفاً در حیطه معرفت صورت می‌بندد آشکار می‌کند و ثانیاً حقیقت فلسفی، هر دو عنصر [یعنی حقیقت و دلیل] را باهم یگانه می‌کند. ۱۲ هگل به دنبال این انتقاد از روش ریاضی می‌گوید که ریاضیات، در اصل، با امور فی‌نفسه سر و کار دارد و در اینجا در وصف احکام ریاضی، اصطلاحی بکار می‌برد که به گوش بسیاری از خوانندگانش سنگین می‌آید و آن «حقیقت غیر واقعی» ۱۳ است، بدین

۱۲. همان کتاب، ص ۹۹-۱۰۱، اصل آلمانی، ص ۲۷-۲۹

۱۳. *unwirkliches Wahre*، ص ۳۰ اصل آلمانی.

معنی که به نظر او «احکام بیجان و جامد» ریاضی چون نه با کیفیت بلکه با کمیت امور سر و کار دارند هیچگاه ما را به حقیقت نمی‌رسانند.

«مارکوزه» یکی از مفسران هگل در توضیح فرق میان بیان فلسفی و بیان ریاضی می‌گوید که اگر مثلاً این حکم فلسفی را در نظر بگیریم که «ماهیت انسان، آزادی در خردمندی است» چنین حکمی هرچند درست باشد برخلاف حکم هندسی مربوط به مثلث قائم‌الزاویه به نحو مجرد و به خودی خود نادرست است زیرا واقعیاتی که لازمه آزادی و خردمندی است در آن نادیده گرفته شده. آزادی و خردمندی انسان تنها در فرجام یک رشته تحولات تاریخی روی می‌دهد و از این رفع حالت بندگی و بیخردی، و به همین دلیل خودبندگی و بیخردی، یا همه زشتی و زیان خود، لازمه تحول تاریخی و در نتیجه، لازمه بروز حقیقتند^{۱۴}، پس در فلسفه، ذات و وجود با هم رابطه‌ای ضرور دارند. ذات در جریان وجود پدید می‌آید و برعکس، جریان وجود به ذات برمی‌گردد و در همه این مراتب، ضد حقیقت به همان اندازه حقیقت ضرورت دارد، چنانکه تا بندگی و بیخردی نباشد، آزادی و خردمندی تحقق نمی‌پذیرد. نتیجه‌ای که هگل از این مطالب می‌گیرد آن است که روش درست در تفکر فلسفی، روشی است که حقیقت و ضد حقیقت، درست و نادرست و خوب و بد همه را در نظر بگیرد و این همان روش جدل یا دیالکتیک است که گاه به غلط اصول آن را متضمن نفی قواعد بدیهی منطقی صوری از قبیل قاعده هوهویه و منع ارتفاع نقیضین و جز آن در قضایا و احکام فلسفی می‌انگارند^{۱۵} در صورتی که معنای روش جدلی این نیست که جمله یا حکم واحدی در یک زمان هم مطلبی را ایجاب و هم نفی کند زیرا گذشته از آنکه چنین جمله

14. Herbert Marcuse, Reason and Revolution, Kegan and Paul, London, 1954, p. 100

۱۵. برای توضیح بیشتر در این باره به پیشگفتار نگارنده بر ۳ جمعه کتاب مارکوزه نوشته آلدو مرک اینتایر، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۲، رجوع شود.

و حکمی هیچ معنایی را نمی‌رساند اساساً چنانکه دیدیم هگل روش بیان حقائق فلسفی را به صورت مطلق احکام و قضایا نادرست می‌داند. با توجه به این نکته، برخی از هگل‌شناسان (از جمله «کوژو»^{۱۶}) منطق جدلی را یکی از عناصر اساسی فلسفه او می‌دانند^{۱۷} که معنیش این است که استفاده از منطق جدلی هگل بدون محتوای فلسفی آن کار نادرستی است.

از مقدمه که بگذریم خود هتن کتاب «پدیده‌شناسی روح» از دو بخش کلی فراهم می‌آید. در بخش نخست که نزدیک به یک چهارم کتاب را تشکیل می‌دهد هگل از مراحل سیر تکامل ذهن انسان قطع نظر از رابطه آن با جامعه و مقام آن در سیر تاریخی زندگی انسان سخن می‌گوید و در باقی کتاب، وضع انسان را در رابطه‌اش با جامعه و تاریخ بررسی می‌کند. مراحل سیر تکامل ذهن انسان به نظر هگل عبارت است از احساس یا به اصطلاح هگل یقین حسی^{۱۷} و ادراک^{۱۸} و فهم^{۱۹} و عقل^{۲۰} که سه مرحله نخست، موضوع بخش نخست و مراحل پیدائی و پیشرفت عقل، موضوع بخش دوم است. او در فصل مقدماتی بخش دوم به عنوان خودآگاهی^{۲۱} بحث درباره وضع انسان را در چشم‌انداز جامعه و تاریخ آغاز می‌کند و همین فصل است که به پیشگفتار حاضر ربط دارد زیرا گفتار خدایگان و بنده از آن گرفته شده است.

هگل برقراری رابطه میان ارباب و بنده را نخستین مرحله سیر تاریخی اندیشه و زندگی اجتماعی بشر می‌داند و معتقد است که با تحول همین مرحله، ذهن بشر به سوی خودآگاهی پیش می‌رود و سرانجام به عقل می‌رسد. مسأله بندگی از زمان ارسطو زمینه سخن متفکران باخت‌رزمین بوده است. ارسطو چنانکه می‌دانیم بندگی را

16. Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Gallimard, Paris, 1961, p. 447 (چاپ دوم)

17. Sinnliche Gewissheit

18. Wahrnehmung

19. Verstand

20. Vernunft

21. Selbstbewusstsein

برای زندگی اجتماعی ضرور دانست و آن را حالت طبیعی مردم بیخورد شمرد. این تعلیم بعدها از راه افکار توماس آکوئیناس^{۲۲} (۱۲۲۵ - ۱۲۷۲) در الهیات مسیحی گنجانده شد. آکوئیناس بندگی را نتیجه «گناه نخستین» یا معصیت جبلی بشر دانست و کلیسای کاتولیک نیز لزوم آن را تأیید کرد. با شروع دوره رستاخیز فکری اروپائیان (رئسانس) و روزگار روشنگری بحث درباره بندگی کم کم دوباره آغاز شد و از قرن هفدهم به بعد بود که برخی از فیلسوفان اروپائی در مبانی عقلی و اخلاقی بندگی تردید کردند. به نظر «روسو» (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸) کسی که اربابی کند نمی‌تواند انسانی آزاد باشد. فیخته با آنکه بندگی را طبیعی می‌دانست و آدمیزادگان را به «وحشی» و «عادی» تقسیم می‌کرد معتقد بود که هدف تاریخ، آن است که این نابرابری را در جامعه بشری به تدریج در چند مرحله از میان ببرد. ولی هم او و هم کانت این مسأله را از حوزه اخلاق اجتماعی به حیطه اخلاق فردی کشاندند و بر آن شدند که ستیزه اصلی میان ارباب و بنده نه در جهان خارج بلکه در درون وجدان خود انسان روی می‌دهد و انسان آزاد کسی است که عقل را بر نفس خویش فرمانروا کند. هگل برخلاف آنان تسلط انسان را بر نفس خود غیر طبیعی‌تر از تسلط او بر همنوع خود می‌دانست و کمال مطلوب را در آن می‌دید که این دوگانگی در نهاد آدمی از میان برود. به نظر او کوشش انسان برای رهایی خویش در جامعه‌ای که «اراده‌های جزئی» بر آن حاکم باشد، یعنی مردم همه خودپرست و بدخواه یکدیگر باشند، هیچگاه به آزادی راستین نخواهد انجامید و خطای متفکران روزگار روشنگری در آن بود که اگرچه بندگی را در وجه اجتماعی آن و از لحاظ اخلاقی محکوم کردند در جنبه‌های معنوی مسأله به ژرفی ننگریستند.^{۲۳}

22. St. Thomas Aquinas

۲۳. برای آگاهی از اهمیت نظر هگل در قیاس با آراء متفکران دیگر اروپائی در این باره به صفحه ۳۳۶ به بعد کتاب زیر رجوع شود:
George Armstrong Kelly, *Idealism, Politics and History*, Cambridge, 1969.

گذشته از این، هگل چنانکه گفتیم بندگی را مرحله‌ای ضرور در تکامل تاریخی انسان می‌دانست ولی معتقد بود که آزادی بنده تنها در فرجام جریانی پیچیده و دور و دراز دست می‌دهد. از بخشی دوم به بعد، «پدیده‌شناسی» از يك جهت به توصیف این جریان از دیدگاه سیر تکامل عقلی انسان اختصاص دارد. این بخش با شرح پیدائی بندگی در تاریخ آغاز می‌شود و فصلی که در این دفتر ترجمه شده است با اعتلاء بنده به پایه خودآگاهی پایان می‌رسد. چنانکه گفتیم تاریخ در نظر هگل با همین مرحله آغاز می‌شود و فهم فلسفه تاریخ بدون فهم این مرحله ممکن نیست زیرا همه عناصر تحولات بعدی تاریخی در رابطه میان ارباب و بنده بطور ضمنی نهفته است. بحث هگل از این فصل به بعد تا اندازه‌ای از حالت انتزاعی بیرون می‌آید و به مراحل معینی در تاریخ یا بهتر بگوئیم تاریخ اروپا مربوط می‌شود. در اینجا به توضیح مطالب فصل «خدا یگان و بنده» نیازی نمی‌بینیم ولی برای آنکه خواننده از ارتباط این فصل با مطالبی که در «پدیده‌شناسی» بیدرنگ پس از آن می‌آید به اجمال آگاه شود اشاره می‌کنیم که به نظر هگل ذهن انسان پس از احراز خودآگاهی در حالت بندگی از سه مرحله می‌گذرد، مرحله رواقی^{۲۴}، مرحله شکاکیت^{۲۵} و مرحله‌ای که هگل آن را «آگاهی اندوهبار»^{۲۶} می‌نامد.

در مرحله رواقی، بنده در شوق و کوششی که برای آزادی دارد خویشتن را از پروای آسایش و زندگی مادی می‌رهاند و از هر چه رنگ تعلق دارد می‌گسلد. از این رو چون دیگر از هیچ چیز، از جمله از ارباب و شکنجه و آزار او نمی‌ترسد، چه «بر سریر باشد و چه در زنجیر»، خود را آزاد حس می‌کند^{۲۷}. ولی پیداست که

24. Stoizismus

25. Skeptizismus

26. Das unglückliche Bewusstsein (به انگلیسی unhappy conscience به فرانسه conscience malheureuse)

۲۷. پدیده‌شناسی روح، ترجمه انگلیسی ص ۱۹۳، اصل آلمانی ص

آزادی او تنها جنبه ذهنی دارد زیرا این وارستگی و بی نیازی او را در عمل از بند فرمانبرداری نمی رهاوند و او همچنان بنده می ماند. کناره گیری او از جهان و جهانیان، اندیشه اش را بیش از پیش انتزاعی یا به گفته هگل از هر گونه محتوی و تعیینی تهی می کند و به پرسشهایی از اینگونه که حقیقت یا خوبی چیست پاسخهایی کلی و مبهم می دهد و به همین دلیل که پاسخهای او جنبه کلی و مبهم دارد خود در جهان واقع برای آنها مصداق و مابازائی نمی یابد، این است که کم کم از مفاهیمی چون حقیقت و خوبی و فرزاندگی و فضیلت، دچار ملال می شود و این سرآغاز شکاکیت و نیست انگاری (نیسیلیسم) یعنی مرحله دوم است که در آن بنده، واقعیت جهان را یکسره نفی می کند و همه چیز، از جمله آزادی، را در جهان موهوم می انگارد. ولی این حالت او را ناآرام تر می گرداند چون متضمن تناقض است: از يك سو ذهن او جهان را پوچ می داند و از سوی دیگر آگاهی آن از این پوچی برایش پوچ نیست بلکه حقیقت دارد. دیدن و شنیدن و جز آن را باطل اعلان می کند ولی خود همه چیز را می بیند و می شنود. اصول اخلاقی را بی اعتبار می داند اما خود بر اساس اصول اخلاقی رفتار می کند. پس گفتار و کردار او پیوسته با هم ناسازگار درمی آیند و روح او دچار پریشانی و دوگانگی می شود. در مرحله رواقی، روح بنده دست کم با خود یگانه بود زیرا بنده با آنکه خود را از جهان بی نیاز می دانست واقعیت آن را انکار نمی کرد ولی در مرحله شکاکیت، بنده واقعیت جهان را یکسره انکار می کند و در عین حال خود درگیر و دار این واقعیت، جوای آزادی و آرامش است. در مرحله رواقی، دوگانگی در وجود دو تن یعنی ارباب و بنده تجسم می یافت ولی در مرحله شکاکیت، در روح يك تن که همان بنده باشد متمرکز است.^{۲۸}

از این دوگانگی یا دوپارگی روح مرحله سوم یعنی حسالت و آگاهی اندوهبار پیدا می شود. در این مرحله انسان به دین پناه

می‌برد تا یگانگی روحی خویش را باز جوید. منظور هگل از دین در اینجا نخست یهودیت و سپس مسیحیت است و آنچه می‌گوید بطور عمده به تاریخ کلیسای کاتولیک و جامعه ملوک الطوائفی اروپا در قرون وسطی مربوط می‌شود. او شرح می‌دهد که ذهن آزاد انسان چگونه در اوضاع آشفته و ناپایدار آن روزگار در پی ثبات و آرامش می‌گردد و چگونه کلیسا می‌کوشد تا میان واقعیت یا حقیقت ابدی و نایمنی ذهنی انسان، رابطه‌ای برقرار کند. ولی ذهن آزاد از مسیحیت نیز خرسند نمی‌شود بلکه بر عکس چون با عاطفه دینی درمی‌آمیزد رنج و تلخی دوبارگی روح را بیشتر احساس می‌کند. پس به تلاش و جستجوی خود ادامه می‌دهد تا سرانجام به عقل دست می‌یابد و به یاری آن با واقعیت یگانه می‌شود و این همزمان با آغاز دوره اصلاح (رفورم) و رستاخیز فکری (رنسانس) در تاریخ اروپاست که به عقیده هگل نشانه آغاز حکومت مطلق عقل، بر زندگی آدمی است^{۲۹}، ولی عقل در این مرحله جنبه انتزاعی دارد و تنها در زمان انقلاب کبیر فرانسه است که به حال انضمامی^{۳۰} درمی‌آید.

همه این مطالب بیش از یک چهارم کتاب «پدیده‌شناسی روح» را دربر نمی‌گیرد و اشاره ما به آنها تنها به این مقصود بود که چنانکه گفتیم اهمیت فصل خدایگان و بنده و ارتباط آن را با مطالب «پدیده‌شناسی» نشان دهیم. اینک باید از «کوژو» و روش خاص او در تفسیر این فصل سخن گوئیم.

«الکساندر کوژو» در سال ۱۹۰۲ در مسکو زاده شد و در سال ۱۹۲۰ روسیه را ترک کرد. نخست به آلمان رفت و در هایدلبرگ تحصیلات خود را نزد «کارل یاسپرس»^{۳۱} پایان رساند و در ضمن زبانهای سانسکریت و چینی را نیز یاد گرفت. در

۲۹. تفسیر «بیلی» در همان کتاب، ص ۱۸۹.

30. Konkret

31. Karl Jaspers

اواخر دهه دوم قرن به فرانسه رفت و تا پایان عمر (سال ۱۹۶۸) در آنجا ماند. مهمترین کار او در فرانسه رشته درسپائی بود که از سال ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۹ در باب «پدیده‌شناسی روح» هگل در «مدرسه مطالعات عالی»^{۳۲} دانشگاه پاریس ایراد کرد. این درسها را «رفون کتو»^{۳۳} نویسنده و شاعر معاصر فرانسوی در کتابی به عنوان «مقدمه بر مطالعه هگل» فراهم آورد که مشخصات آن را در پانویس صفحه ۱۰ آورده‌ایم. جز این کتاب، از «کوژو» تنها چند مقاله دیگر از جمله مقاله‌ای به عنوان «هگل و مارکس و مسیحیت»^{۳۴} و در پایان عمر پژوهشی درباره فیلسوفان پیش از سقراط^{۳۵} منتشر شده است.^{۳۶}

پیش از «کوژو» کسان دیگری چون «لوسین هر»^{۳۷} و «الکساندر کوارد»^{۳۸} (که «کوژو» خود از شاگردانش بود) در شناساندن هگل به فرانسویان کوشیده بودند ولی تفسیر «کوژو» از هگل در تاریخ اندیشه معاصر فرانسه پایگاهی بیمانند دارد و متفکرانی چون «سارتر» و «مرلوپونتی»^{۳۹} و روشنفکران دیگر در برداشتی که از هگل داشته‌اند زیر تأثیر او بوده‌اند. «کوژو» برخلاف مریدانش چندان به چاره‌های سیاسی مسائل اجتماعی علاقه نداشت که به توجیه عقلی این چاره‌ها زیرا

32. L'école des hautes études

33. Raymond Queneau

34. «Hegel, Marx et le christianisme», Critique, Paris, 1946, p. 366

۳۵. عنوان کامل این اثر چنین است:

Essai d'histoire raisonnée de la philosophie païenne, Gallimard, Paris, 1968

۳۶. مطالب مربوط به زندگی و نوشته‌های «کوژو» را از این دو کتاب

گرفته‌ایم: نخست ترجمه آلمانی کتاب «کوژو» از «ایرینگ فچر»^{۳۷} Iring Fetscher به عنوان:

Hegel, Eine Vergegenwärtigung seines Denkens, Stuttgart, 1958

و دوم دائرةالمعارف فلسفی کوچک:

La philosophie, Centre d'Étude et de Promotion de la Lecture, Paris, 1969

37. Lucien Herr

38. A. Koyré

39. Merleau-Ponty

به نظر او مشکل اصلی فیلسوف، بیشتر شناخت خویش است تا شناخت محیط خویش. فیلسوف یا متفکری که زمین و زمان و کهکشان و کیهان را بشناسد ولی خود را نشناسد و نداند که چگونه به دانستن آنچه می‌داند رسیده، معرفتی ناقص دارد. پس فیلسوف راستین کسی است که جوای خودآگاهی باشد و توضیح درست فلسفی نیز آن است که در وهله اول، فلسفه‌ای را که اساس چنین توضیحی است تبیین کند.

آیا این نظر نشانه آن است که «کوژو» روشنفکری مردم‌گریز بوده و می‌خواسته از کشاکش واقعیات اجتماعی به آرامش «برج عاج» فلسفه پناه ببرد؟ خصوصیات زندگی شخصی «کوژو» چنین استنباطی را تایید می‌کند بویژه که گذشته از پرهیزش از وابستگی به دسته‌های سیاسی، تصور او از پایگاه روشنفکر در زندگی اجتماعی پنحوی است که او را در اردوی مخالف «روشنفکران درگیر» قرار می‌دهد. به عقیده او وظیفه روشنفکر بالاتر از اشتغال به خواسته‌های زودگذر اجتماعی است زیرا روشنفکر راستین کسی است که پروای پسند عامه را نداشته باشد و در غم آن نباشد تا هرچه می‌گوید با ذوق و خواهش شنوندگانش سازگار درآید بلکه برعکس، از گفتن سخنانی که مایه ملال یا رنجش و خشم آنان شود نهراسد.^{۴۰}

ولی اگر نوشته‌های «کوژو» خاصه «مقدمه بر مطالعه هگل» را از لحاظ تأثیر آن بر خود جامعه فرانسه ارزیابی کنیم ناگزیر می‌شویم که این داوری را تعدیل دهیم زیرا آموزشهای او را در مرکز و محور جریان فکری و اجتماعی مهمی می‌یابیم که از دهه سوم قرن حاضر به این سو در فرانسه پیدا شد. اهمیت این جریان فکری آن بود که به روشهای انتقادی اندیشه اجتماعی در فرانسه، بنیادی فلسفی بخشید زیرا بیشتر این روشها در آغاز قرن از يك سو به

۴۰. نگاه کنید به پیشگفتار «جیمز نیکولز» James H. Nichols بر

ترجمه انگلیسی کتاب «کوژو» به عنوان:

Introduction to the Reading of Hegel, Basic Books, New York, 1989, p. viii-ix

سبب وابستگی به جنبه‌های اقتصادی و جامعه‌شناسی مارکسیسم و از سوی دیگر به سبب شیفتگی به مشرب تحصیل^{۴۱} و اصالت علم^{۴۲} از فلسفه دور افتاده بودند. «کوژو» تنها راه پرمایه‌کردن اندیشه فرانسوی و رهانیدن آن را از بند خرده‌نگری و بینش سطحی، بازگشت به هگل می‌دانست و این کاری بود که در فرانسه به رهبری او آغاز شد. از این گذشته، کار تفسیر و گزارش فلسفه هگل خواه ناخواه او را در بسیاری از گفتگوها و برخوردهای فکری دوگیر می‌کرد زیرا همچنانکه «مرلوپوتتی» شاگرد و منتقد او گفته: «فلسفه هگل در بن و ریشه همه مسائلی است که در ظرف یک قرن اخیر در فلسفه [غرب] اهمیت داشته است... بی‌آنکه سخن شکست بنماید می‌توان گفت که تفسیر فلسفه هگل یعنی موضع گرفتن در برابر همه مسائل فلسفی و سیاسی و دینی قرن ما^{۴۳}».

«کوژو» فلسفه هگل را مظهر کمال عقل یا «عقل مطلق»^{۴۴} انسان می‌دانست ولی مطابق آنچه هم‌اکنون درباره تصریفی از فیلسوف گفتیم، از هگل انتظار داشت تا در مقام یک فیلسوف راستین چگونگی سلوك خود را برای رسیدن به عقل مطلق شرح دهد. به نظر او هگل در «پدیده‌شناسی روح» این انتظار را برآورده است. اما شرح سلوك عقل بی‌شرح تاریخ جهانی ممکن نیست. بدین جهت «پدیده‌شناسی روح» در عین حال تاریخ جهانی نیز هست. فهم تاریخ جهانی هم نیازمند فهم اجزاء و مواد سازنده آن است. مواد سازنده یا «مصالح» تاریخ انسانها هستند. پس در واپسین تحلیل، «پدیده‌شناسی» پژوهشی در انسان‌شناسی است یا به گفته «کوژو»: «پدیده‌شناسی روح، توصیف انسان از لحاظ

41. Positivism

42. Scientisme

۴۳. به نقل از:

Pierre-Jean Labarriere, structure et mouvement dialectique dans la phénoménologie de Hegel, Aubier, Paris, 1968, p. 17

۴۴. das absolute Wissen که عنوان واپسین بخش «پدیده‌شناسی

روح» نیز هست.

پدیده‌شناسی (به معنای موسرلی^{۴۵} این اصطلاح) است و موضوع آن عبارت است از انسان به عنوان يك پدیده وجودی^{۴۶}؛ یعنی انسان بدانگونه که پدیدار می‌شود^{۴۷}.

ولی انسان، وجود مادی بی‌روح و بی‌اراده نیست. اگر تاریخ را به‌خانه‌ای همانند کنیم انسانها تنها خشتهای این خانه نیستند، بلکه معمار و سازنده آن نیز هستند. وانگهی خانه برای آنان ساخته شده است و آنان در این خانه زندگی می‌کنند و می‌اندیشند و در و پیکر و هوای خانه را می‌بینند و حس می‌کنند. گروهی از انسانها هستند که در ساختن این خانه شرکت نمی‌جویند: اینان روشنفکران مسلک پردازند که به‌جای فلسفه به‌مسلک (ایدئولوژی) دل می‌بندند یا مسلک را به‌جای فلسفه می‌گیرند و وانمود می‌کنند. ولی کسانی که در ساختن خانه دستها و مفرهای خود را به‌کار می‌اندازند، در جریان کاری که می‌کنند، ذهن و احساس و روی هم رفته نهادشان دگرگون می‌شود و همراه آن دانش و آگاهی ایشان فزونی می‌یابد تا سرانجام به فلسفه و علم مطلق می‌رسند. به تعبیر «کوزو» مسأله اصلی در فلسفه، خودشناسی یا انسان‌شناسی است. دکارت به این پرسش که گوهر انسانیت در چیست، پاسخ می‌داد: در اندیشیدن: «من می‌اندیشم پس هستم». ولی هگل این پاسخ را قانع‌کننده نمی‌یابد حاصه که دکارت بیشتر فکر خود را به‌روی مفهوم «می‌اندیشم» در این عبارت متمرکز کرد ولی از «من» غافل ماند، یعنی او تنها «آگاهی» را گوهر انسانیت دانست اما از «خودآگاهی» چیزی نگفت. بیگمان هستی‌انسان، بی‌آگاهی یعنی بدون‌شناسائی او از جهان خارج و محیط زندگیش ممکن نیست. ولی این هستی برای آنکه برآستی خصلت انسانی داشته باشد و بویژه برای آنکه به «هستی فلسفی» مبدل شود، به‌خودآگاهی نیز نیاز دارد. و انسان برای آنکه به خودآگاهی برسد به «خود» نیاز دارد، یعنی به چیزی که مختص او باشد و به او این توانائی را ببخشد که «من» بگوید. هگل

45. Husserlien

46. Phénomène existentiel

47. Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, p. 38

پیش از آنکه چگونگی پیدا شدن خودآگاهی را بیان کند مراحل پیدایی و تحول آگاهی را باز می‌نماید. به عقیده او نخستین مرحله بروز آگاهی، احساس یا به قول او یقین حسی است. حس، وسیله برخورد و ارتباط انسان با چیزهای جهان است. به یاری حس است که انسان از هستی چیزها در جهان آگاه می‌شود. ولی حس این عیب را دارد که انسان را در محسوسات، یعنی در چیزهای مادی که موضوع آن است جذب می‌کند. انسان پای‌بند حواس، پیوسته در اندیشه چیزهاست و از خوبستن بی‌خبر است. برای آنکه از این بی‌خبری درآید باید عاملی به جز دستگاه حواس و محسوسات در این میان دخالت کند. این عامل، آرزو یا میل است که همچنان زائیده حس اوست و بر اثر نبودن چیزی که برای زندگی انسان لازم است، همچون خوراک یا پوشاک و جز آن، حاصل می‌شود. آرزو یا میل، انسان را به خود می‌آورد، یعنی او را از حالت شیفتگی یا فرو رفتگی در محسوسات می‌رهاند و آگاهی می‌کند که از محسوسات جداست، یا به عبارت هگل، او را متوجه می‌کند که چیز محسوس، «جز من» یعنی واقعی بیرونی و «موضوع» آگاهی اوست. واژه‌ای که در آلمانی به معنای موضوع می‌آید Gegen - stand است که بطور تحت‌اللفظی می‌توان آن را در پارسی به «برابریست» یا «فرایست» برگرداند، یعنی چیزی که در برابر انسان ایستاده است یا قرار دارد (همچنانکه موضوع در زبان عرب یعنی آنچه وضع یا نهاده شده است).

آرزو انسان را به کوشش در راه برآوردن آن وامی‌دارد و بدینسان زندگی او با کار همراه می‌شود. با کار است که انسان از پایگاه بودن ۴۸ به پایگاه شدن ۴۹ می‌رسد و با شدن که زمان و تاریخ پدید می‌آید. لیکن آرزو تا زمانی که موضوعش چیز مادی است جنبه حیوانی دارد و آرزوی حیوانی هیچگاه پدیدآورنده خودآگاهی نیست. پاره‌سنگ یا نهال هیچگاه خودآگاه نمی‌شوند چون هرگز آرزو و میلی ندارند. ولی حیوان نیز که دارای میل است هیچگاه به

48. Sein (به فرانسه être)

49. Werden (به فرانسه devenir)

مرحله خودآگاهی نمی‌رسد زیرا میل او چون به چیزهای مادی تعلق می‌گیرد او را به جهان خارج وابسته و نیازمند می‌کند. حیوانی که علف می‌خورد همیشه نیازمند علف است و هیچگاه نمی‌تواند از مرحله طبیعت بالاتر رود. تنها آرزوی معنوی، یا به گفته «کوزو» آرزویی که موضوعش آرزوی دیگر است، رابطه انسان به خودآگاهی است و نخستین شکل این آرزو در تاریخ، آرزومعنوی است که به موجب آن انسان می‌خواهد ارج و قدر و حقی از جانب انسانهای دیگر شناخته شود. ولی دیگران نیز همین را می‌خواهند. این است که میان انسانها پیکار درمی‌گیرد و از این پیکار کسانی پیروز درمی‌آیند که از مرگد نهراسند و در راه سروری خطر کنند. آنان که جان خویش را عزیز می‌دارند شکست می‌خورند. پیروزمندان، خدایگان و شکست‌خوردگان، بنده می‌شوند.

مطابق تفسیر «کوزو» پیشرفت انسان از این مرحله به بعد وابسته به کوشش بنده است و بدینگونه آینده تاریخ به دست‌بندگان می‌افتد. و هم به این دلیل، «کوزو» فصل خدایگان و بنده را کلید فهم «پدیده‌شناسی روح» می‌داند. ذهن بنده پیش از آنکه به خودآگاهی برسد از مراحل سه‌گانه روآیگری و شکاکیت و آگاهی اندوهبار می‌گذرد که پیش‌تر مجمل آن را باز گفتیم. مرحله سوم، که همان روزگار مسیحیت است با انقلاب کبیر فرانسه و ظهور ناپلئون پایان می‌گیرد. ناپلئون جریان تکامل تاریخ انسان را به فرجام می‌رساند. انقلاب فرانسه، «سرآغاز پایان» تاریخ است. آنچه پس از این در جهان روی می‌دهد چیزی جز گسترش آرمانهای انقلاب فرانسه نیست. ناپلئون مظهر روح جهانی و انسان کامل بود ولی خود از آن خبر نداشت. هکل بود که این راز را می‌دانست. به عبارت دیگر هکل نمودگار خودآگاهی ناپلئون بود و ناپلئون نمودگار فراهم آمدن اوضاع و احوال مناسب تاریخی برای بروز این خودآگاهی^{۵۰}. انسانیت پس از انقلاب فرانسه به سوی روزگار حکومت جهانی پیش می‌رود،

۵۰. «کوزو»، مقدمه بر مطالعه هکل، مخصوصاً ص ۱۵۴ و نیز ص

روزگاری که در آن همه آدمیزادگان به همکاری و همیاری بایکدیگر زندگی خواهند کرد و دیگر از جنگ و انقلاب در جهان نضانی نخواهد ماند. در آن زمان دیگر به فلسفه نیز نیازی نخواهد بود زیرا فلسفه برای دگرگون کردن آئین کار جامعه بشری است و چون کار جهان به مراد دل انسان برآید به دگرگون کردن آن نیازی نیست. انسان در این مرحله به هنر و عشق دل خوش خواهد کرد و زندگی از حوزه بایستگی^{۵۱} یا ضرورت به حوزه آزادی^{۵۲} می‌رسد. ولی چون هم در نظر هگل و هم «کوژو»، انسانیت از تاریخ و زمان و «شدن» جدا نیست. با پایان یافتن تاریخ، انسانیت به معنای دیرین خود یعنی به عنوان عامل نفی و دگرگون کردن جهان، از میان خواهد رفت و همراه آن تقابل میان ذهن (انسان) و عین (جهان) نیز پایان می‌پذیرد^{۵۳}. در فاصله میان انقلاب کبیر فرانسه و فرارسیدن روزگار «مابعد تاریخ»^{۵۴}، فلسفه آلمانی پدید می‌آید که هگل نماینده بالاترین پایه کمال آن است^{۵۵}.

این به اختصار تفسیر «کوژو» از فلسفه هگل و ارتباط آن با شرح او بر فصل خدایگان و بنده است. این تفسیر را از دیدگاههای گوناگون می‌توان نقد کرد. رایج‌ترین ایرادی که هگلیان اروپائی بر «کوژو» می‌گیرند آن است که در تفسیر او هگل به مقام فیلسوفی مادی مشرب درمی‌آید و چنین تمبیری با آنچه هگل در «پدیده‌شناسی روح» و کتابهای دیگرش گفته مغایرت آشکار دارد. از این نکته که بگذریم اعتقاد «کوژو» به حکمت بالغه و عقل مطلق هگل، مانند اعتقاد خود هگل به ناپلئون به عنوان مظهر روح جهانی و انسان کامل، علاوه بر آنکه در نظر انسان آگاه امروزی ساده‌دلانه می‌نماید نشانه‌ای است از میل خودپسندانه اروپائی به اینکه خویشتن را تا ابد سرور جهان و مرکز کائنات بدارد. پیروزی ناپلئون در «بنام»^{۵۶} برای

51. Reich der Notwendigkeit

52. Reich der Freiheit

۵۳. «کوژو»، مقدمه بر مطالعه هگل، ص ۴۳۴-۴۳۵

54. Post-historique

۵۵. همان کتاب، ص ۱۹۵.

56. Jena

هگل این توهم را پیش آورد که تاریخ به فرجام خود رسیده است و لی خود کامکی ناپلئون و سپس شکست او در «واترلو» هگل را بر نادرستی این داوری آگاه کرد هر چند پس از آن حکومت پروس در نظرش چنان منزلتی رایافت. به همینگونه رویدادهای جهان از دهه سوم قرن حاضر به بعد، خوش بینی «کوژو» را سخت بی اعتبار کرده است. ایراد اصلی به «کوژو» در این زمینه آن است که او مانند هگل امکانات بی پایان و پیش بینی ناپذیری را که با تحقق آزادی برای انسان فراهم می آید نادیده گرفته است. به فرض آنکه انسان از آزادی کامل برخوردار شود و از هر گونه اندیشه و هراسی برهد این احتمال وجود دارد که نیروهایی که در سرشت او نهفته در راه مقصودی جز خوشبختی و شادی که به عقیده «کوژو» غایت همه کوششهای انسان است بکار افتد^{۵۷}. بسیاری مردمی که در جوامع پیشرفته صنعتی نه غم دشواریهای مادی زندگی امروز را دارند و نه از نایمی فردای خویش بیمناکند و در شمار اربابان و بهره کشان نیستند، لیکن به هیچ رو با نمونه انسان «مابعد تاریخ» کوژو مطابقت در نمی آیند. شکفت نیست که «کوژو» خود خصوصیت روزگار «مابعد تاریخ» را بازگشت انسان به مرحله حیوانی می داند، ولی «حیوانی که هماهنگ با طبیعت زیست می کند»^{۵۸}.

«کوژو» خود در پانویس مفصلی که بر فصل آخر کتابش در چاپ دوم آن افزوده تردیدها و آشفتگیهایی را که از جنک دوم جهانی به بعد در این باره به ذهنش روی آورده شرح داده است. او می نویسد که در سال ۱۹۴۶ به هیچ رو گمان نمی کرد که پایان تاریخ به معنایی که گذشت در آینده نزدیک بشر امکان داشته باشد. ولی در سال ۱۹۴۸ پس از سفرهایش به آمریکا و شوروی یقین یافت که انسان به فرجام تاریخ رسیده و بازگشت به مرحله حیوانی آغاز شده است. پس از سفرش به ژاپن در سال ۱۹۵۹ در این رای نیز دودل شد چون ژاپن را جامعه ای یکسره متفاوت از جوامع غربی

57. George Lichtheim, *Marxism in Modern France*, Columbia University Press, 1966, p. 106-107

۵۸. «کوژو»، کتاب پیشین، پانویس ص ۴۳۵.

یافت. به نظر او ژانیه‌ها با آنکه در مرحله مابعد تاریخ زندگی می‌کنند لیکن تمدن ایشان در راهی متفاوت از «شیوه زندگی امریکائی» پیشی می‌رود، زیرا مردم ژاپن دست کم با تظاهر به حفظ سمن دیرین خود خصوصیت انسانی خویش را نگاه داشته‌اند.^{۵۹}

منتقدان دیگری از چپ و راست بر «کوژو» ایرادهای دیگر گرفته‌اند. برخی از منتقدان چپ، تکیه او را در تفسیر فلسفه هگل به روی میل انسان به آزره‌جویی و «حیثیت» و آبرو^{۶۰} و نیز مقامی را که او برای «مرگ آگاهی»^{۶۱} یا ترس انسان از مرگ در تحول رابطه خدایگان و بنده قائل است (و تفصیل هر دو در ترجمه حاضر آمده) تعبیری فاشیست مآبانه از فلسفه هگل دانسته‌اند.^{۶۲} از سوی دیگر منتقدان دست راستی، تفسیر «کوژو» را کوششی در آشتی دادن مادیت جدلی با فلسفه هگل و هایدگر می‌دانند و برخلاف رای او معتقدند که هگل آینده تاریخ را به اراده نه‌بندگان بلکه زورمندان و فرمانروایان وابسته کرده است.^{۶۳} وضع «کوژو» از این حیث همانند وضع خود هگل است که در تاریخ اندیشه غرب، هدف منتقدان چپ و راست هر دو بوده است.

به هر حال چنین نقدهائی خود دلیل ارزش و اهمیت تفسیر «کوژو» در تاریخ اندیشه معاصر اروپائی است و خاصه تفسیر او از فصل خدایگان و بنده با همه اختصارش، یکی از معروف‌ترین و برجسته‌ترین شروحی است که در غرب بر فلسفه هگل نوشته‌اند و

۵۹. بحث «کوژو» در این باره مفصل‌تر و پیچیده‌تر از این است ولی چون ربطی به موضوع ترجمه ما ندارد از آن می‌گذریم. نگاه کنید به پانویس صفحات ۴۳۶ و ۴۳۷ چاپ دوم کتاب او.

60. Prestige

61. Todesbewusstsein

۶۲. پیشگفتار «فجر» بر ترجمه آلمانی کتاب «کوژو»، ص ۸ و پانویس شماره ۲ آن و نیز کتاب:

Emil F. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Indiana University Press, p. 41 (n.)

۶۳. در این باره نگاه کنید به:

Almé Patri, *dialectique du maître et de l'esclave, dans le contrat sociale*, vol v, No 4, 1961, p. 234-35

George A. Kelly, *Idealism, Politics and History*, p. 339

غرض نگارنده این پیشگفتار از ترجمه آن آگاہ کردن خواننده از مضمون بخشی از کتاب «پدیده‌شناسی روح» هگل است که بویژه همراه با تفسیر «کوژو»، مهم‌ترین بخش این کتاب، از دیدگاه علوم اجتماعی بشمار می‌رود.

ترجمه حاضر دو بخش دارد: بخش نخست از آغاز تا صفحه سی‌وهشت درجائی که نشانه قلاب بسته] آمده تفسیر «کوژو» است و از آن پس متن پدیده‌شناسی آغاز می‌شود که باز جای جای با شرح «کوژو» همراه است. در بخش نخست، ماخذ ما متن فرانسوی کتاب «کوژو» و در بخش دوم علاوه بر کتاب «کوژو» اصل آلمانی پدیده‌شناسی و ترجمه انگلیسی آن از «بیلی» بوده است ولی در چند جا برای روشنی کلام شیوه بیان اصل آلمانی یا ترجمه «بیلی» را بر ترجمه کوژو رجحان داده‌ایم. در پانویس بخش نخست، اصل فرانسه و در پانویس بخش دوم، اصل آلمانی و معادل فرانسه اصطلاحات فلسفی متن را داده‌ایم. واژه‌هایی که در داخل پرانتز با نشانه* آمده از جانب مترجم بر متن و تفسیر افزوده شده است.

حمید عنایت

انسان، خودآگاهی است. او از خویشتن و از واقعیت^۱ و شایستگی انسانی خویشتن آگاه است. و فرق اساسی او از حیوان، که از مرتبهٔ احساس ساده (نفس^۲) خود فراتر نمی‌رود در همین است. انسان هنگامی از خویشتن آگاه می‌شود که - «نخست» یار - «من» می‌گوید. پس دریافتن انسان از راه دریافتن «اصل» او، دریافتن اصل منی است که به وسیلهٔ سخن آشکار می‌شود.

لیکن تجزیه و تحلیل «اندیشه»^۳ و «عقل»^۴ و «فهم»^۵ و جز آن - و بطور کلی تجزیه و تحلیل رفتار شناختی^۶ و نظری^۷ و انفعالی^۸ يك موجود یا عامل

1. Réalité

2. Pensée

3. Raison

4. Entendement

5. Cognitif

6. Contemplatif

7. Passif

شناسائی^۸، هرگز چرایی و چگونگی پیدا شدن واژه من و - در نتیجه - خودآگاهی یعنی واقعیت انسانی را نشان نمی‌دهد. انسانی که سیر و نظر می‌کند^۹ در موضوع سیر و نظر خود «جذب» می‌شود؛ عامل شناسائی، خود را در چیزی که شناخته است «گم می‌کند». سیر و نظر، نه عامل، بلکه موضوع^{۱۰} خود را آشکار می‌گرداند. آنچه در عمل شناسائی - یا بهتر بگوئیم در مقام شناسائی - خود را بر او معلوم می‌کند موضوع است نه عامل. انسانی که در موضوع سیر و نظر خویش جذب شده است نمی‌تواند «به خود آید» مگر بر اثر آرزویی^{۱۱} یا میلی، مثلاً میل به خوردن. این آرزوی (آگاهانه) یک موجود است که او را به عنوان من، موجودیت می‌بخشد و با واداشتن او به گفتن «من...»، من بودن او را آشکار می‌کند. این آرزوست که موجودی را که در جریان شناسائی (راستین) به وسیله خود او بر خویشتن آشکار شده به «موضوعی» مبدل می‌کند که به وسیله عاملی متفاوت از موضوع و متضاد یا متقابل^{۱۲} با آن آشکار شده است. این در آرزو و به وسیله آرزو و بهتر بگوئیم به عنوان آرزوست که انسان خود را موجودیت می‌بخشد و به عنوان من، به عنوان منی ذاتاً^{۱۳} متفاوت از جز من و اساساً^{۱۴} متقابل با جز من،

8. Sujet connaissant

9. Contemple

10. Objet

11. Désir

12. Opposé

13. Essentiellement

14. Radicalement

برخود و دیگران آشکار می‌کند. من (انسانی) من يك
آرزو یا من آرزوست.

پس صرف هستی انسان، (یعنی*) هستی خود-
آگاه، متضمن آرزو و مسبوق به آرزوست. در نتیجه،
واقعیت انسانی تنها می‌تواند درون يك واقعیت‌زیستی،
درون زندگی حیوانی پدید آید و پایدار بماند. ولی
اگر آرزوی حیوانی، شرط لازم خودآگاهی است شرط
کافی آن نیست. این آرزو به تنهایی فقط سبب می‌شود
که انسان، خویشتن را احساس کند^{۱۵}.

برخلاف شناسائی^{۱۶} که انسان را در آرامشی
کارپذیر و انفعالی نگاه می‌دارد آرزو او را ناآرام
می‌کند و به کار برمی‌انگیزد. کار که زائیده آرزوست
هدفش برآوردن آرزوست ولی نمی‌تواند آرزو را
برآورد مگر از راه نفی و نابودکردن و دست‌کم دگرگون
کردن چیزی که موضوع آرزوست. مثلاً برای رفع
گرسنگی باید خوراك را از میان برد یا به هر حال، آن
را دگرگون کرد. بدینسان هرکاری نفی‌کننده^{۱۷} است.
کار به‌جای آنکه يك چیز داده^{۱۸} (یعنی موجود*) را چنانکه
هست به حال خود رها کند آن را از میان می‌برد و اگر
هستی آن را از میان نبرد دست‌کم شکل آن را از میان
می‌برد. و هرگونه نفی یا «سلبیت»^{۱۹} نسبت به داده خود
(یعنی موضوع خود*) متضمن کار است. ولی کار نفی-

۱۵. در اصل: «تنها موجد احساس خود می‌شود»

16. Connaissance

17. Négatrice

18. Donné

۱۹. Négativité-Négatrice در اصل: «نفی نافی»

کننده، صرفاً نابودکننده^{۲۰} نیست. زیرا کاری که از آرزو زاده می‌شود اگرچه برای برآوردن این آرزو يك واقعیت عینی را نابود می‌کند، لیکن به جای آن، در همین نابودگری و با همین نابودگری، يك واقعیت‌ذهنی می‌آفریند. مثلاً موجودی که چیزی را می‌خورد با محوکردن واقعیتی جدا از واقعیت خود و با تبدیل واقعیت دیگری به واقعیت خودی و با «جذب کردن^{۲۱}» و «درونی‌ساختن^{۲۲}» يك واقعیت‌بیگانه و بیرونی، واقعیت خاص خود را می‌آفریند و نگاه می‌دارد. بطور کلی، «من» آرزو، خلأیی است که هیچگونه محتوای مثبتی نمی‌یابد مگر با کار نفی‌کننده‌ای که به وسیله نابودکردن و دگرگون کردن و جذب کردن جز من مطلوب (انسان*)، آرزوی او را برمی‌آورد. و محتوای مثبت «من»، که به وسیله نفی ایجاد می‌شود، تابعی از محتوای مثبت جز منی است که نفی می‌شود. پس اگر آرزو بر جز منی طبیعی تعلق گیرد من نیز خود طبیعی خواهد بود. منی که با برآوردن چنین آرزوئی به وسیله کار پدید می‌آید از همان سرشتی خواهد بود که چیزهائی که موضوع این آرزوست، یعنی منی خواهد بود «چیز مانند»، منی که صرفاً زندگی حیوانی می‌کند، یعنی منی حیوانی. و این «من» طبیعی که تابع عین طبیعی است تنها می‌تواند به عنوان احساس خود، خویشتن را بر خود و دیگران آشکار کند و هرگز به پایه خودآگاهی نخواهد رسید.

20. Destructive

21. Assimilation

22. Interiorisation

پس برای آنکه خودآگاهی دست دهد آرزو باید به چیزی غیر طبیعی تعلق گیرد یعنی بر چیزی که از واقعیت داده (و موجود*) فراتر رود. ولی تنها چیزی که از این واقعیت داده فراتر می‌رود همان خود آرزوست. زیرا آرزو چون به عنوان آرزو، یعنی پیش از برآورده شدن در نظر گرفته شود در واقع چیزی نیست مگر عدمی آشکار گشته و خلأیی غیر واقعی. آرزو چون آشکارکننده يك خلأ و حاصل فقدان يك واقعیت است ذاتاً چیزی است جز آنچه آرزویش را کرده‌ایم، چیزی است جز يك چیز و يك موجود واقعی و ایستا^{۲۳} و داده، چیزی است که تا ابد با خویشتن یکی خواهد ماند. پس آرزویی که موضوعش آرزوی دیگر به حال محض باشد با کار نفی‌کننده و جذب‌کننده‌ای که این آرزوی (دوم*) به وسیله آن برآورده می‌شود منی ذاتاً سوای من حیوانی پدید خواهد آورد. این «من» که «خوراک» خود را از آرزوها می‌گیرد در نفس هستی خویش عین آرزو خواهد بود، آرزویی که از برآوردن و با برآوردن آرزوی «من» زاده می‌شود. و چون آرزو با کاری که چیز موجود را نفی می‌کند تحقق می‌پذیرد، هستی این «من» در همان نفس کار است. (صفت*) این «من» برخلاف «من» حیوانی، نه «یگانگی»^{۲۴} یا برابری^{۲۵} با خویشتن، بلکه نفی و سلبیت خواهد بود. به سخن دیگر، هستی این «من» همانا در شدن^{۲۶} خواهد

23. Statique

24. Identité

25. Egalité

26. Devenir

بود و صورت عام این هستی را نه مکان بلکه زمان تشکیل خواهد داد. پس بقای این «من» برایش به این معنی خواهد بود که آنچه هست نباشد (یعنی به حال موجودی ایستا و داده و به عنوان موجودی طبیعی و در مقام «خصلت جبلی» نماند) و آنچه نیست باشد (یعنی بشود). بدینسان این «من» (حاصل) کار خویش خواهد بود و با نفی (کنونی) آنچه (در گذشته) بوده است به آنچه شده (در آینده) مبدل خواهد شد چون این نفی با توجه به آنچه «من» در آینده خواهد شد انجام می‌گیرد. نفس وجود این «من» عبارت است از شدن عمدی و تطور^{۲۷} ارادی و پیشرفت آگاهانه و دلخواهانه و برتری‌جستن^{۲۸} از داده یا امر واقع و موجودی که در دسترس آن قرار دارد و با آن یکی است. این من، فردی است (انسانی) و آزاد (در برابر امر واقع و داده) و تاریخی (نسبت به خویشستن). و همین من و تنها این من است که به عنوان خودآگاهی، خویشستن را بر خود و دیگران آشکار می‌کند.

آرزوی انسانی باید بر آرزویی دیگر تعلق گیرد. پس برای آنکه آرزوی انسانی پدید آید باید نخست آرزوهای متعدد (حیوانی) وجود داشته باشد. به سخن دیگر برای آنکه خودآگاهی بتواند از احساس خود زاده شود و برای آنکه واقعیت انسانی بتواند در داخل واقعیت حیوانی پدید آید باید واقعیت حیوانی ذاتاً متکثر باشد. پس انسان نمی‌تواند به روی زمین پدید

27. Evolution

28. Transcendre

آید مگر درون انبوهی^{۲۹} از انسانها. از این رو واقعیت انسانی تنها به صورت اجتماعی می‌تواند وجود داشته باشد ولی برای آنکه انبوه انسانها به اجتماع مبدل شود تنها تکثر آرزوها کافی نیست بلکه آرزوهای هر يك از اعضای انبوه انسانها باید بر آرزوهای اعضای دیگر تعلق گیرد یا بتواند تعلق گیرد. اگر واقعیت انسانی، واقعیتی اجتماعی است، اجتماع نمی‌تواند انسانی باشد مگر به عنوان مجموعه‌ای از آرزوهائی که یکدیگر را به عنوان آرزو بخواهند. آرزوی انسانی، یا بهتر بگوئیم آرزوی آدمی^{۳۰}، که فردی آزاد و تاریخی و آگاه از فردیت و آزادی و تاریخ و سرانجام تاریخت^{۳۱} خویش پدید می‌آورد، فرقی با آرزوی حیوانی (که موجودی طبیعی و صرفاً زنده و بی‌بهره از همه چیز جز احساسی از خود پدید می‌آورد) آن است که نه بر عینی واقعی و «محصل^{۳۲}» و داده، بلکه بر آرزوی دیگر تعلق می‌گیرد. بدینگونه مثلاً در رابطه میان زن و مرد، آرزو جنبه انسانی ندارد مگر آنکه یکی از این دو، نه تن، بلکه آرزوی دیگری را آرزو کند و در پی آن باشد که آرزو را به عنوان آرزو «دارا شود» یا «در خود جذب کند»، یعنی بخواهد که قطب آرزو و «محبوب» دیگری واقع شود، یا بالاتر از آن، ارزش انسانی او، و واقعیت او به عنوان فرد انسانی (از

29. Troupeau

30. Anthropogène

31. Historique

32. Positif

جانب دیگری) «شناخته^{۳۳}» شود. به همینگونه آرزوئی که بر يك عين طبیعی تعلق گیرد تنها بدان اندازه انسانی است که آرزوی شخص دیگری نسبت به آن «میانجی اش شود»^{۳۴}: آرزو کردن آنچه دیگران آرزویش را دارند انسانی است زیرا دیگران آن را آرزو می کنند. بدینسان چیزی که از دیدگاه زیستی یکسره بی فایده است (همچون يك نشان یا درفش دشمن) ممکن است موضوع آرزوی کسی یا کسانی واقع شود زیرا موضوع آرزوی کسان دیگر است. چنین آرزوئی تنها می تواند آرزوئی انسانی باشد و واقعیت حیوانی، به عنوان واقعیتی متفاوت از واقعیت حیوانی، نمی تواند به وجود آید مگر با کار و کنشی که چنین آرزوهائی را برآورد: تاریخ انسانی، تاریخ آرزوهای آرزو شده است.

ولی از این تفاوت - ذاتی - گذشته، آرزوی انسانی همانند آرزوی حیوانی است. آرزوی انسانی نیز مانند آرزوی حیوانی با کاری نفی کننده و حتی دگرگون کننده و جذب کننده برآورده می شود. انسان «خوراك» خویش را از آرزوهایش می گیرد چنانکه حیوان خوراكش را از چیزهای واقعی. و «من» انسانی که با برآورده شدن آرزوهای انسانی اش از راه کار و کنش تحقق می یابد، به همان اندازه وابسته به خوراكش است که تن حیوان نیازمند خوراكش.

برای آنکه آدمی برآستی انسان باشد و از حیوان ذاتاً و واقعاً تفاوت یابد، باید آرزوی انسانی اش به نحو

به یانویس صفحه ۳۴ نگاه کنید. 33. Reconnu

34. Mediat.sé

مؤثر بر آرزوی حیوانی‌اش چیره شود. ازسوی دیگر، هر آرزویی تمنای ارزشی است. برترین ارزش برای حیوان، زندگی حیوانی‌اش است. همه آرزوهای حیوانی در واپسین تحلیل تابع آرزوی او برای نگهداری جان خویش است. پس آرزوی انسانی باید برای آرزوی نگهداری جان فائق آید. به سخن دیگر آدمی، انسانیت خود را «محقق» نمی‌کند مگر آنکه جان (حیوانی)‌اش را به پیروی از آرزوی انسانی خویش به‌خطر اندازد. در این خطرکردن و یا این خطرکردن است که واقعیت انسانی به عنوان واقعیت پدید می‌آید و آشکار می‌شود و در این خطرکردن و با این خطرکردن است که همچون واقعیتی که ذاتاً از واقعیت حیوانی متفاوت است خود را «محقق می‌کند»^{۳۰} یعنی خود را نشان می‌دهد و ثابت و محرز می‌کند و بر حقیقت خویش برهان می‌آورد. بدین جهت سخن‌گفتن از «اصل» خودآگاهی ناگزیر سخن‌گفتن از بخطر انداختن جان (در راه هدفی ذاتاً غیر حیاتی) است.

آدمی با جانبازی در راه برآوردن آرزوی انسانی خود، یعنی آرزویی که بر آرزوی دیگر تعلق یافته است، انسانیت خود را محقق می‌کند. از سوی دیگر هرگاه که من آرزویی را آرزو کنم معنیش این است که می‌خواهم به جای ارزش مطلوب این آرزو قرار گیرم. زیرا بدون این جایگزینی، آدمی آرزومند ارزش و چیز مورد آرزو خواهد بود و نه خودآرزو. پس

آرزومند آرزوی دیگری بودن، در واپسین تحلیل، آرزوی این است که ارزشی که من دارم یا «نماینده» آنم همان ارزشی باشد که مطلوب دیگری قرار گرفته است: من می‌خواهم که فرد دیگر ارج مرا همچون ارج خود «بشناسد»، می‌خواهم که مرا به مثابه یک ارزش مستقل «بشناسد». به سخن دیگر هرگونه آرزوی انسانی و پدیدآورنده آدمی و پدیدآورنده خودآگاهی و واقعیت انسانی، در شمار واپسین، تابع آرزوی «ارج‌شناسی»^{۳۶} (یا شناخته‌شدن ارج خود از جانب دیگری*) است. و جانبازی که واقعیت انسانی با آن «محقق می‌شود» خطرکردنی است به پیروی از چنین آرزویی. پس سخن گفتن از «اصل» خودآگاهی، ناگزیر سخن گفتن از پیکار تا پای جان در راه شناساندن ارج خویش است. بدون این پیکار جانبازانه در پی آزمون و آبروی^{۳۷} محض آدمیزادگان هرگز نمی‌توانستند در بسیط زمین به وجود آیند. در واقع، وجود انسانی صورت نمی‌بندد مگر به موجب آرزویی که موضوعش آرزوی دیگر باشد یعنی در حساب آخر، به موجب آرزوی شناخته‌شدن قدر خود از جانب دیگران. پس وجود انسانی صورت نمی‌بندد مگر آنکه دست‌کم دو آرزو از چنین آرزوهائی با هم روبرو شوند. و چون هر یک از دو موجود برخورد از چنین آرزویی آماده است که در طلب

۳۶. Reconnaissance یا شناسائی، مقصود اعتراف به حرمت و قدر یک تن از جانب فرد دیگر یا افراد دیگر است. بدین جهت آن را به ارج‌شناسی و گاه به صیغه مجهول به «شناخته‌شدن ارج خود از جانب دیگری» ترجمه کرده‌ایم.

برآوردن آرزوی خود تا فرجام کار پیش رود، یعنی آماده است تا جان خود - و در نتیجه، جان دیگری - را به خطر اندازد تا قدرش از جانب دیگری شناخته شود و خویشتن را به نام برترین ارزش بر دیگری تحمیل کند، برخورد آنان جز نبردی تا پای جان چیز دیگر نتواند بود. و تنها در چنین نبرد و بسا چنین نبردی است که واقعیت انسانی زاده می شود و تحقق می یابد و برخورد او و دیگران آشکار می گردد. پس این واقعیت تحقق نمی یابد و آشکار نمی شود مگر به عنوان واقعیتی که «شناخته» شده باشد.

با این حال - اگر همه آدمیان - یا دقیق تر بگوئیم، همه موجوداتی که در شرف انسان شدن اند - به این شیوه رفتار می کردند چنین نبردی ناگزیر به مرگ یکی از دو حریف یا هر دوی آنان در یک زمان می انجامید و ممکن نمی شد که یکی به دیگری تسلیم شود و پیش از کشته شدن دیگری، نبرد را رها کند و به جای آنکه ارجش از جانب دیگری «شناخته» شود خود ارج دیگری را «بشناسد». ولی اگر چنین می بود تحقق و آشکاری وجود انسانی ناممکن می شد. این نکته در موردی که هر دو حریف کشته شوند بدیهی است زیرا واقعیت انسانی که ذاتاً (آفریده*) آرزو و کسار پیرو آرزوست - نمی تواند زاده شود و پایدار بماند مگر درون یک زندگی حیوانی. ولی اگر تنها یکی از دو حریف بمیرد، باز تحقق و آشکاری واقعیت انسانی همچنان ناممکن خواهد بود. زیرا با مرگ او آرزوی او

نیز که آرزوی حریفش باید بر آن تعلق گیرد تا خصلت انسانی باید از میان می‌رود. آن يك که زنده می‌ماند چون نمی‌تواند از جانب حریف مرده‌اش «شناخته» شود نمی‌تواند واقعیت انسانی خویش را تحقق بخشد و آشکار کند. پس برای آنکه وجود انسانی بتواند خویشتن را در مقام خودآگاهی تحقق بخشد و آشکار کند کافی نیست که واقعیت انسانی توپدید متکثر باشد، بلکه علاوه بر آن باید این تکثر، یا این «اجتماع»، متضمن دو رفتار انسانی یا دو رفتار آدمی‌زای ذاتاً متفاوت باشد.

برای آنکه واقعیت انسانی بتواند به عنوان واقعیتی «شناخته» صورت بندد باید هر دو حریف پس از نبرد زنده بمانند. و این ممکن نیست مگر آنکه هر يك از آنان در این نبرد رفتاری متفاوت از رفتار دیگری داشته باشد. آنان باید با اعمال آزادانه و تبدیل‌ناپذیر و حتی پیش‌بینی‌ناپذیر یا «قیاس‌ناپذیر» خود در این نبرد و با این نبرد، با هم نابرابر درآیند (یعنی*) یکی از ایشان بی‌آنکه به هیچ‌رو محکوم به تقدیر باشد باید از دیگری بترسد و به دیگری تسلیم شود و از بخطر انداختن جاننش در راه برآوردن آرزوی «ارج‌شناسی» بپرهیزد. او باید آرزوی خویش را رها کند و آرزوی دیگری را برآورد؛ او باید (ارج) دیگری را «بشناسد» بی‌آنکه (ارج) خود او «شناخته شود». ولی کسی که دیگری را بدینگونه «بشناسد» او را خدایگان خویش و خود را بنده خدایگان شناخته و شناسانده است.

به سخن دیگر، انسان در حالت ظهور خود، انسان محض و مطلق نیست، بلکه به حکم ضرورت و به حکم ذات خود، همیشه یا خدایگان است یا بنده. اگر واقعیت انسانی فقط می‌تواند به حالت اجتماعی پدید آید هیچ اجتماعی انسانی نیست مگر آنکه دست‌کم در مبدأ خود یک عنصر خدایگانی (= اربابی) و یک عنصر بندگی یا هستیهای «خود فرمان^{۳۸}» از یک سو و هستیهای «وابسته^{۳۹}» از سوی دیگر داشته باشد. بدین جهت سخن گفتن از اصل خودآگاهی، سخن گفتن «از خود فرمانی و وابستگی یا از خدایگانی و بندگی است.»

اگر وجود انسانی تنها در نبرد و با نبردی که به برقراری رابطه خدایگان و بنده می‌انجامد زاده می‌شود تحقق و پیدائی فزاینده این وجود نیز خود نمی‌تواند صورت بندد مگر به موجب آن رابطه بنیادین اجتماعی. اگر انسان چیزی نیست مگر «شدنش» و اگر وجود انسانی در مکان، همان وجودش در زمان یا به عنوان زمان است و اگر واقعیت انسانی آشکار شده چیزی جز تاریخ همگانی نیست، این تاریخ باید تاریخ کنش و واکنش^{۴۰} میان (دو حالت*) خدایگانی و بندگی باشد. «جدل» (یا دیالکتیک) تاریخی، جدل خدایگان و بنده است. ولی اگر تضاد^{۴۱} «نهاد^{۴۲}» و «برابر نهاد^{۴۳}» تنها

38. Autonome

39. Dépendant

40. Interaction

41. Opposition

42. Thèse

43. Antithèse

در داخل سازش آنها در «همنهاده»^{۴۴} معنی پیدا می‌کند، اگر تاریخ به معنای کامل واژه، ناگزیر حدی نهائی دارد، اگر انسانی که «می‌شود»^{۴۵} باید سرانجام به پایه انسان «شده»^{۴۶} برسد، اگر آرزو باید فرجامش کامیابی باشد، اگر دانش انسان باید ارزش حقیقتی را داشته باشد که اعتبارش قطعی و عام است، کنش و واکنش میان خدایگان و بنده باید در پایان کار به «رفع جدلی»^{۴۷} آنان بینجامد.

واقعیت انسانی هر چه باشد ظهور و بقایش ممکن نیست مگر به عنوان واقعیتی که «شناخته» شده است. این تنها در حالت «شناخته» شدن از جانب دیگری و از جانب دیگران و حداکثر از جانب همه کسان دیگر است که وجود يك انسان، خواه برای خودش و خواه برای دیگران، برآستی انسانی می‌شود. تنها هنگامی که در گفتگو از يك واقعیت «شناخته»، این واقعیت را انسانی می‌نامیم حقیقتی را به معنای درست و کامل واژه بیان کرده‌ایم. زیرا تنها در این مورد است که می‌توان به یاری کلام، واقعیتی را آشکار کرد. بدین جهت در بحث از خودآگاهی، یعنی از انسان آگاه از خویشتن باید گفت:

خودآگاهی^{۴۸} بدان اندازه و از آن رو درخود^{۴۹}

44. Synthèse

45. Devient

46. Devenu

47. Suppression dialectique

48. Selbstbewusstesein

49. An sich

و برای خود^{۵۰} وجود دارد که برای خودآگاهی دیگری، در خود و برای خود، موجود است، یعنی وجودش تنها بسته به آن است که ارجش شناخته شود.

اکنون این مفهوم محض ارج‌شناسی^{۵۱}، یعنی دوگانگی^{۵۲} خودآگاهی را در داخل یگانگی آن باید از وجهی نگریست که فراگرد^{۵۳} یا تطورش^{۵۴} به نظر خودآگاهی می‌رسد [یعنی نه به نظر فیلسوفی که از این تطور سخن می‌گوید بلکه به نظر انسان خودآگاهی که ارج حریفش را می‌شناسد یا ارج خود او از جانب حریفش شناخته می‌شود].

این تطور، نخست جنبه نابرابری^{۵۵} دو انسان خودآگاه را آشکار می‌کند [یعنی دو انسانی که به منظور شناخته شدن ارج خویش در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند] یا نشان می‌دهند که چگونه حد وسط [یعنی ارج‌شناسی متقابل و دوجانبه] در دو حد نهائی [که همان دو انسانی باشند که در برابر هم قرار گرفته‌اند] تظاهر می‌کند و این دو حد، ضد یکدیگرند و یکی ارج‌شناس و دیگر ارج شناخته است. [در آغاز، انسانی که می‌خواهد ارجش از جانب دیگری شناخته شود به هیچ‌رو نمی‌خواهد که به نوبه خود، ارج دیگری را بشناسد پس اگر پیروز شود،

50. Für sich

51. Annerkennen

52. Verdopplung

53. Prozess

۵۴. در ترجمه فرانسه در برابر prozess آلمانی évolution آورده شده

است.

55. Ungleichheit

ارج شناسی متقابل و دوجانبه نخواهد بود: ارج او از جانب حریفش شناخته خواهد شد ولی خود ارج حریفش را نخواهد شناخت.

خودآگاهی در وهله نخست، «برای خود بودگی»^{۵۶} ساده است [یعنی*] با طرد هر آنچه جز خود است با خویشتن [یگانه و*] خودسان^{۵۷} است. ماهیت ذاتی^{۵۸} و موضوع مطلق^{۵۹} آن، من است [من جدا از همه و ضد هر آنچه جز من است] و در این حالت عدم وساطت^{۶۰}، در این مجرد حالت برای خودبودگی [که بر اثر فراگرد یا تطوری فعال و آفریننده پدید نیامده] منفرد است. برای او هر چه جز اوست موضوعی غیر ذاتی است که مهر نفی و سلبیت بر آن خورده است.

ولی [درموردی که زمینه پژوهش ماست] جز من نیز [دارای*] خودآگاهی است: يك شخص در برابر شخص دیگر و در مقام ضد او پدیدار می شود. و چون هر دو شخص بدینگونه به حالت بی میانجی و بی واسطه در برابر هم پدیدار می شوند در نظر یکدیگر در حکم موضوعی عادی هستند: صوری خودفرمان و مستقل و منفردند^{۶۱}، آگاهیهای هستند که در مرتبه زندگی حیوانی^{۶۲} فرو مانده اند، زیرا موضوعی که به عنوان جز من^{۶۳} وجود

56. Fürsichsein

57. sichselbstgleich — identique-à-elle même

58. Wesen = réalité essentielle

59. Absoluter Gegenstand — objet — chosiste absolue

60. Unmittelbarkeit = immédiateté

۶۱. منفرد در اصل آلمانی نیست.

۶۲. حیوانی در اصل آلمانی نیست.

۶۳. «به عنوان جز من» در اصل آلمانی نیست.

دارد در حالت زندگی حیوانی تعیین یافته است. انسان علاوه بر این، صوری از آگاهی هستند که هنوز برای یکدیگر حرکت [جدلی] تجرید محض^{۶۴} را انجام نداده‌اند [یعنی*] هنوز از هر گونه وجود بی‌میانجی یکسره نگسسته‌اند تا به مرحله آگاهی محض و منفی خودسان برسند، یا به سخن دیگر هنوز هیچیک از ایشان به دیگری نشان نداده است که بطور محض برای خود یعنی در مقام خودآگاهی وجود دارد. [هنگامی که دو انسان «آغازین» بار نخست با یکدیگر روبرو می‌شوند هر يك دیگری را نه به صورت موجودی خودآگاه و نماینده ارزشی مستقل بلکه به صورت يك حیوان و از اینرو به صورت موجودی خطرناك و بدخواه می‌بینند که باید از میان برداشته شود.] هر يك از ایشان البته از خود مطمئن است ولی از دیگری مطمئن نیست و بدین جهت اطمینان^{۶۵} شخصی او هنوز حقیقت ندارد [یعنی هنوز حاکی از واقعیت یا وجودی نیست که به طور عینی نزد اذهان یا از نظر همگان بازشناخته و بدین جهت موجود و معتبر باشد] زیرا حقیقت اطمینان او [از تصورش از خود و از ارزشی که برای خود قائل است] تنها در این است که «برای خود بودگی» خاص او برایش به عنوان موضوعی مستقل آشکار شود یا به عبارت دیگر معلوم شود که موضوع (آگاهی او*) همین اطمینان از خود محض است؛ [پس باید در واقعیت خارجی و عینی همان تصور آشنائی

64. Abstraktion

65. Gewissheit در ترجمه فرانسه همه جا به اطمینان ذهنی certitude subjective ترجمه شده است.

را که از خویشتن دارد باز یابد. [ولی به حکم مفهوم ارج شناسی، این ممکن نیست مگر در صورتی که همچنانکه دیگری برای او وجود دارد او نیز برای دیگری وجود داشته باشد و هر يك از ایشان در نفس خود از یکسو با کنش خود و از سوی دیگر با کنش دیگری، این عمل تجرید محض برای خودبودگی را انجام دهد.

[«نخستین» انسانی که نخست بار به انسان دیگر برمی خورد، از پیش، واقعیت و ارزش مطلق و مستقلى برای خود قائل است و می تواند گفت که خویشتن را انسان می پندارد و از انسان بودن خود «اطمینان ذهنی» دارد. ولی این اطمینان هنوز به مرتبه علم نرسیده و از اینرو ارزشی که برای خود قائل است چه بسا موهوم است و تصویری که از خویشتن در ذهن دارد چه بسا دروغین یا بیخردانه است. این تصور برای آنکه حقیقتی باشد باید از واقعیتی عینی حکایت کند یعنی از واقعیتی که نه تنها برای خود [صاحب تصور*] بلکه برای واقعیت های دیگر [یعنی انسان های دیگر هم*] موجود و معتبر باشد. در مورد حاضر، انسان برای آنکه برآستی و درستی انسان باشد و خود را انسان بداند باید تصویری را که از خویشتن در ذهن دارد بر دیگران تحمیل کند یعنی باید خود را از جانب دیگران (و در حد کمال مطلوب، از جانب همگان) بشناساند. یا بهتر بگوئیم: باید جهان (طبیعی و انسانی) موجود را که در آن قدر و احترامش شناخته نیست به جهانی مبدل کند که قدر و احترامش در آن شناخته باشد. این دگرگون کردن جهان از حالت مخالف

تدبیر انسان به حالت موافق تدبیر انسان، کنش یا فعالیت^{۶۶} نام دارد. این کنش - که در ذات خود خصلت انسانی دارد زیرا آدمیگر^{۶۷} یا آدمی‌زاست - زمانی آغاز می‌شود که انسان بخواهد خود را بر «نخستین» فردی که با او روبرو می‌شود تحمیل کند. و چون این فرد دوم اگر انسان باشد (یا دقیق‌تر بگوئیم: اگر بخواهد انسان باشد و خود را انسان بداند) باید به همینسان رفتار کند، ناگزیر نخستین کنش آدمی‌زا (یا نخستین فعالیت موجد انسانیت*) باید به صورت پیکار باشد: پیکاری تا پای جان، میان دو موجودی که دعوی انسانیت دارند: پیکاری به بوی آزر و آبروی محض و به این قصد که (ارج آدمی*) از جانب حریفش شناخته شود. در واقع:

تظاهر [وجود انسان]* به مثابه مفهوم محض و مجرد^{۶۸} «برای خود بودگی» عبارت از آن است که [وجود انسان] خویشتن را در مقام نافی محض و مطلق صورت عینی خویش آشکار کند یا نشان دهد که به هیچگونه هستی متعین^{۶۹} و به هیچگونه جزئیتی^{۷۰} که صفت عام هستی به عنوان هستی است^{۷۱}، و به زندگی وابسته نیست^{۷۲}.

66. Activité

67. Humanisatrice

68. در اصل: به عنوان تجرید محض als der reinen Abstraktion

69. Bestimmtes Dasein

70. Einzelheit

۷۱. در اصل آلمانی، عبارت «جزئیتی» که صفت عام هستی به عنوان هستی است» به صورت: «جزئیات عام هستی». die allgemeine Einzelheit des Daseins آمده است.

۷۲. در ترجمه «کوژو» بحث اخیر این جمله چنین برگردانده شده است: «... نشان دهد که برای خودبودگی یا انسان‌بودن یعنی وابسته نبودن به هستی متعین دیگر، همی پیوسته نبودن به جزئیات انفرادی عام هستی به عنوان هستی، یعنی پیوسته نبودن به زندگی».

این تظاهر، کنشی دوگانه است: کنشی از جانب دیگری و کنشی از جانب خود، و تا جایی که امر به کنش دیگری مربوط می‌شود هر يك از دو حریف جو یای نابودی و مرگ دیگری است. ولی همین کنش دیگری، متضمن کنش از جانب خویشتن نیز هست زیرا کنش دیگری متضمن خطر جانی برای اوست. در نتیجه، رابطه میان دو خودآگاهی چنان معین می‌شود که این خودآگاهیها خویشتن و یکدیگر را از طریق پیکاری که در راه مرگ و زندگی درمی‌گیرد «محقق می‌کنند»^{۷۳} [منظور از «محقق می‌کنند» آن است که دو حریف، بر حقیقت خویش برهان می‌آورند، یعنی اطمینان صرفاً ذهنی خود را از ارزش خاص خویش به صورت حقیقتی عینی یا حقیقتی که به طور عام، معتبر و بازشناخته شده است درمی‌آورند. حقیقت^{۷۴} یعنی آشکار شدن يك واقعیت. از سوی دیگر، واقعیت انسانی، زاده نمی‌شود و صورت نمی‌بندد مگر در پیکار برای شناخته شدن ارج خویش، و در جانبازی بایسته این پیکار. از این رو حقیقت انسان، یا آشکار شدن واقعیت او، متضمن پیکار تا پای مرگ است و بدین جهت افراد انسان از درگیری در این پیکار ناگزیرند. زیرا باید اطمینانی را که از خویشتن و از «برای خودبودگی» خویش دارند به مرتبه حقیقت^{۷۵} [عینی] برسانند و هر يك از ایشان این امر را هم در مورد خود و هم در مورد حریفش محرز کند. و این

73. Bewähren

74. Vérité

75. Wahrheit

تنها از راه جانبازی است که آزادی محقق می‌شود و نیز این نکته مسلم می‌گردد که ماهیت ذاتی خودآگاهی نه در هستی بحث و بسیط^{۷۶} است و نه در صورت بی‌واسطه ساده‌ای^{۷۷} که خودآگاهی نخستین بار درجامه آن آشکار می‌شود و نیز نه در استغراق در زندگی حیوانی^{۷۸} بلکه هیچ چیز در خود آگاهی نیست که دقیقه یا جزء زائل و زودگذری^{۷۹} از آن نباشد [و از این رو دانسته می‌شود که] خودآگاهی عبارت است از «برای خود بودگی» محض. کسی که جانش را به خطر نیندازد ممکن است به عنوان يك انسان شناخته شود ولی از حقیقت این شناختگی [که شناخته شدن] به مثابه يك خودآگاهی مستقل باشد محروم می‌ماند. پس هر يك از دو فرد انسانی همچنانکه جان خویش را بخطر می‌اندازد باید خواستار مرگ دیگری نیز باشد زیرا ارزش فرد دیگر برای او بیش از ارزش خود او نیست؛ ماهیت ذاتی او [که همان واقعیت و شرف انسانی شناخته شده اوست] برای او همچون ماهیتی بیگانه و جز خود جلوه می‌کند [یعنی به عنوان شخص دیگری که ارج او را نمی‌شناسد و از این رو بی‌نیاز و مستقل از اوست] و بدین جهت بیرون از اوست [زیرا شخص دیگر با پرهیز از شناختن ارج او از آشکار کردن اینکه ارج او

۷۶. توضیح کوژو: یعنی آن گونه هستی که از کار و کنش عمدی پدید نیامده است.

۷۷. توضیح کوژو: یعنی صورت طبیعی که کار و کنش نفرکننده امر داده و موجود، واسطه آن نشده است.

۷۸. حیوانی در اصل آلمانی تست.

79. Moment (=élément-constitutif)

را شناخته و بدینسان با پرهیز از نشان دادن اینکه به او وابسته است و مطلقاً کسی جز او نیست او را «به خود نیاورده» است. [او باید این «بیرون از خویش بودگی»^{۸۰} را از میان ببرد. جز خود [یعنی حریف او]^{۸۱} آگاهی صرفاً موجودی است که به شیوه‌های گوناگون [در جهان طبیعی] درگیر شده است؛ او باید جز خودش را به عنوان چیزی که صرفاً برای خود او وجود دارد^{۸۲} و به عنوان نفی و سلبيت محض ببیند [یعنی انسان تنها به آن اندازه انسان است که بخواهد خود را بر انسان دیگر تحمیل کند و ارج خود را از جانب او بشناساند. در وهله نخست تا زمانی که ارج او به نحوی اثر بخش از جانب فرد دیگر یعنی حریفش شناخته نشده است، فرد دیگر هدف کار و کنش اوست و ارزش و واقعیت انسانی‌اش به حریف و به شناخته شدن ارجش از جانب او وابسته است و معنای زندگی او در وجود این فرد دیگر یعنی حریفش خلاصه می‌شود. از اینرو او «بیرون از خویش» است. ولی آنچه برای او ارج دارد ارزش و واقعیت خود اوست و او می‌خواهد که اینها را درون خویش داشته باشد. پس او باید «جز خودش» را از میان ببرد، یعنی باید ارج خود را از جانب دیگری بشناساند و خود مطمئن باشد که ارجش از جانب دیگری شناخته شده است، ولی برای آنکه این ارج‌شناسی حریف، او را خشنود کند باید بداند که حریف او نیز يك موجود انسانی است. ولی او در آغاز کار جز

80. Aussersichsein

۸۱. در اصل: به عنوان «برای خودبودگی» صرف.

جنبه حیوانی در حریف خود چیزی در او نمی بیند و برای آنکه بداند که این جنبه حیوانی حاکی از يك واقعیت انسانی است باید دریابد که فرد دیگر نیز می خواهد ارج خود را بشناساند و آماده است تا خطر کند و زندگی حیوانی اش را در راه شناخته شدن [ماهیت ذاتی یا*] «برای خودبودگی» انسانی اش نفی کند. پس او باید این فرد دیگر را «برانگیزد» و او را وا دارد که به بوی آزر و آبرو به نبردی تا پای جان تن در دهد. و پس از آنکه چنین کرد، برای آنکه خود کشته نشود ناگزیر است که فرد دیگر را بکشد. در این اوضاع، نبرد برای ارج شناسی تنها با مرگ یکی از دو حریف یا مرگ هر دو در یک زمان پایان می یابد: [ولی این [کوشش در پی] تحقق بخشیدن [به انسانیت] خود، هم حقیقت [یا واقعیت عینی آشکارگشته ای] را که بناست از آن [کوشش] ناشی شود و هم اطمینان به نفس را از میان می برد. زیرا همچنانکه زندگی، «وضع» طبیعی آگاهی است، یعنی استقلال فارغ از نفی و سلبيت است، مرگ، «نفی» طبیعی آگاهی یعنی نفی و سلبيت بدون استقلال است^{۸۲}، که در نتیجه از اهمیتی که لازمه شناخته شدن ارج انسان است، بی بهره می ماند. [یعنی: اگر هر دو حریف در نبرد کشته شوند، «آگاهی» یکسره نابود می شود؛ زیرا آدمی پس از مرگش تنی بیجان پیش نیست. و اگر یکی از دو حریف زنده بماند ولی

۸۲. وضع و نفی را در این عبارت به ترتیب در برابر Position و Negativität آوردیم ولی برای آنکه تقابل مورد نظر نویسنده بهتر آرا شود شاید ایجاب و سلب رساتر باشد.

دیگری را بکشد دیگر ممکن نیست ارجش از جانب او شناخته شود؛ مغلوب مرده، پیروزی غالب را نمی شناسد. پس اطمینانی که حریف غالب از وجود و ارزش خویش دارد صرفاً به حالت ذهنی باقی می ماند و از اینرو حقیقت ندارد. بیگمان مرگ این اطمینان را پدید می آورد که هر دو حریف جان خود را بخطر انداخته اند و هر يك جان خویش و جان دیگری را بی بها دانسته است. ولی این اطمینان برای آنان که در نبرد شرکت جسته اند دست نمی دهد. آنان [با مرگ] آگاهی خویش را که در این ماهیت بیگانه و غریب، یعنی در هستی طبیعی متمکن شده است از میان می برند، یعنی یکدیگر را از میان می برند. [زیرا انسان فقط تا آن اندازه واقعی است که در جهان طبیعی زیست کند. این جهان بیگمان از او بیگانه است؛ و او باید آن را نفی و دگرگون کند و با آن بجنگد تا وجود خود را در آن محقق گرداند. ولی انسان بدون این جهان و بیرون از این جهان هیچ است] یا به سخن دیگر هر دو به عنوان دو حد نهائی که می خواهند هر يك برای خود [یعنی بطور آگاهانه و مستقل از هستیهای دیگر] وجود داشته باشند از میان می روند. ولی بدینسان دقیقه یا عنصر ذاتی بازی تغییر، که تلاشی شدن به دو حد نهائی یا تعینات متضاد باشد، ناپدید می شود و حد وسط در وحدتی بیجان که به دو حد افراطی بیجان که صرفاً موجودند ولی متضاد^{۸۴}

۸۴. تفسیر «کوزو»؛ «متضاد با یکدیگر با کار و برای کاری که در جریان آن یکی می کشد تا با اثبات خود دیگری را از میان ببرد یا با از میان بردن دیگری، خود را ثابت کند».

نیستند منحل می‌گردد. این دو در این حال به وسیله آگاهی چیزی به هم نمی‌دهند و چیزی هم از یکدیگر نمی‌گیرند بلکه یکدیگر را همچون اشیائی به حال خود رها می‌کنند [زیرا حریف مرده چیزی بی‌بهره از شعور

و آگاهی است که حریف زنده با خونسردی از آن رو برمی‌تابد زیرا دیگر نمی‌تواند از آن به سود خود چیزی چشم داشته باشد.] کار و کنش آنان [که به مرگش یکی از دو حریف انجامیده است] نفی مجرد است، نه نفی ویژه [و حاصل عمل] آگاهی که موضوع خود را چنان رفع^{۸۴} می‌کند که چیز رفع شده را در عین حال زنده نگاه می‌دارد و حفظ می‌کند و [چیز رفع شده]^{*} بدینسان، به رغم رفع شدن، باقی می‌ماند. [این «رفع» جدلی است. «به طور جدلی رفع کردن»^{۸۵} یعنی از میان بردن و در عین حال نگاه داشتن چیزی که با این رفع همراه با نگاهداری یا نگاهداری همراه با رفع، از میان می‌رود. و چیزی که به طور جدلی رفع شود تنها در وجه محتمل (وبی معنی یا «بیهوده») وجود طبیعی و واقعی و داده خود (یعنی وجود بی‌میانجی و بی‌واسطه خود) از میان می‌رود ولی آنچه در آن ذاتی (و بامعنی و مهم) است نگاه داشته می‌شود. و چون بدینگونه نفی، میانجی آن می‌گردد، رفع می‌شود^{۸۶} یعنی به حالت وجودی بالاتری می‌رسد که از حالت وجودی واقعیت بی‌میانجی و داده و ساده و مثبت و ساکن خویش، که فرآورده یک کار آفریننده یعنی کار

84. Aufhebung (=supression)

85. Supprimer dialectiquement

86. Sublimé

نفی‌کننده است، جامع‌تر^{۸۷} و فهم‌پذیرتر^{۸۸} است. پس مرد پیکارجو، از کشتن حریف خود هیچ طرفی نمی‌بندد. او باید حریف خود را به شیوه جدلی نابود کند یعنی باید زندگی و آگاهی او را برایش باقی بگذارد و تنها استقلال او را از میان ببرد. او باید حریف خود را تنها به عنوان ضد خود و کوشنده پزیان خود از میان ببرد، به‌سختی دیگر باید او را بنده خود کند.

آنچه در این تجربه [این پیکار مرگبار] برای خودآگاهی حاصل می‌شود این است که زندگی حیوانی برایش به همان اندازه ضرور و ذاتی است که خودآگاهی محض. در خودآگاهی بی‌میانجی [یا در نخستین انسانی که با انسان دیگر از راه پیکار برخورد نکرده است] من ساده و بسیط [یعنی انسان منزوی] عینی مطلق است ولی این عین برای ما یا در نفس خود [یعنی برای نویسنده یا خواننده این سطور که انسان را بدانگونه که در پایان تاریخ به‌وسیله کنش و واکنش متقابل اجتماعی شکل‌یافته است می‌بیند] میانجیگری یا وساطت مطلق است و استقلال استوار و اساسی، عنصر ذاتی آن است. [یعنی انسان واقعی و حقیقی، آفریده کنش و واکنش متقابل میان خود و دیگران است. شناسایی حاصل از کار و کنش او میان او و تصویری که او از خویش‌داری دارد وساطت می‌کند. و استقلال راستین او استقلالی است که او در پهنه واقعیت اجتماعی با این

87. Compréhensif

88. Compréhensible

کار و کنش، آن را نگاه دارد.] انحلال آن وحدت بسیط
 [که همان «من» منزوی باشد] نتیجه نخستین تجربه‌ای
 است [که انسان به هنگام نخستین پیکار خود که
 همچنان مرگبار است] بدست می‌آورد؛ با این تجربه،
 [دو عنصر در برابر هم قرار می‌گیرند:] نخست يك
 خودآگاهی محض [یا مجرد که با جانبازی در عرصه
 پیکار، از زندگی حیوانی خود چشم می‌پوشد و او همان
 حریف پیروز است] و يك آگاهی که تنها نه برای خود
 بلکه برای دیگری وجود دارد یعنی فقط يك آگاهی
 موجود یا آگاهی است که در صورت و قالب شیئیت یا
 چیزبودگی^{۸۹} وجود دارد [یعنی در واقع مانند «نعشی»
 زنده است که همان حریف شکست‌خورده اما جان‌بدر برده
 باشد] این هر دو عنصر، ضرور ذاتی‌اند: چون در وهله
 نخست نابرابر و ضد یکدیگرند، و انعکاسشان در
 وحدت هنوز [از کار و کنش خود آنها] منتج نشده
 است به عنوان دو صورت یا حالت متضاد در برابر هم قرار
 می‌گیرند. یکی از آن دو مستقل است و ماهیت ذاتی‌اش
 در هستی برای خویش است و دیگری، آگاهی غیرمستقل
 و وابسته است که ماهیت ذاتی‌اش، زندگی [حیوانی]
 یا هستی برای دیگری است. آن يك خدايگان^{۹۰} یا ارباب
 و این يك بنده^{۹۱} است. [بنده، حریف شکست‌خورده
 است که در جانبازی، تافرچام راه‌نرفته و آئین خدايگان
 یعنی پیروزی یا مرگ را نپذیرفته است. او جانی را

89. Dingheit

90. Herr

91. Knecht

که حریف دیگر بر او ارزانی کرده پذیرفته و از اینرو به او وابسته شده است. او بندگی را بر مرگ رجحان نهاده و بدین جهت بازنده ماندن، تن به بندگی داده است.]

خدا یگان، آگاهی موجود برای خویش است ولی دیگر مفهوم کلی [یا مجرد] اینگونه آگاهی نیست بلکه يك آگاهی [واقعی] و موجود برای خویش است که آگاهی دیگری، میان او و خودش واسطه شده است، یعنی

وجدانی که ماهیتش متضمن وابستگی به يك هستی مستقل یا وابستگی به شیئیت بطور کلی است. [دارنده این آگاهی یا وجدان دوم، بنده است که با همبسته کردن خود به زندگی حیوانی، با جهان طبیعی چیزها یگانه می شود. او با پرهیز از جانبازی در پیکار برای آرم و آبروی محض از مرحله حیوانی بالاتر نمی رود. از اینرو خویشان را به همینگونه می بیند و از جانب ارباب به همینگونه نگریسته می شود. ولی بنده از سوی دیگر شرف و واقعیت انسانی اربابش را می شناسد و بر همین اساس رفتار می کند. پس اطمینان ارباب تنها ذهنی و «بیواسطه» نیست بلکه بر اثر شناخته شدن ارج و قدر او از جانب دیگری یعنی بنده، عینی و باواسطه شده است. در حالی که بنده همچون موجودی بی میانجی، طبیعی و درنده خوست، ارباب از برکت پیکار خود، انسانی و باواسطه شده است. و در نتیجه، رفتار او چه در برابر چیزها و چه در برابر انسانهای دیگر، باواسطه یعنی انسانی است و انسانهای دیگر برای او

فقط در حکم بنده اند. [خدایگان، خود را با این هردو عنصر مربوط می‌کند: از يك سو به چیز به عنوان چیز و موضوع آرزو و از سوی دیگر به آگاهی [بنده] که خصلت اساسی آن شیئیت است. [یعنی بنده با پرهیز از خطر خود را به چیزهایی که به آنها نیازمند است همبسته می‌کند. ارباب برعکس این چیزها را تنها وسیله‌ای برای برآوردن آرزوی خود می‌بیند. و با برآوردن آرزوی خود، آنها را از میان می‌برد.] و خدایگان چون اولاً اگر به عنوان مفهوم خود آگاهی نگریسته شود [نمودار*] رابطه‌ای بی‌واسطه از «برای خود بودگی» است و ثانیاً اینك [پس از چیرگی بر بنده] در مقام وساطت وجود دارد یا عنصر موجود قائم به ذاتی است که تنها به واسطه دیگری برای خویش وجود دارد، [زیرا ارباب تنها به این سبب ارباب است که بنده‌ای دارد و این بنده، او را ارباب می‌داند] اولاً با هر دو [یعنی با ماده طبیعی و با بنده] به طور بی‌واسطه و ثانیاً با هر يك از این دو به واسطه دیگری مربوط است. خدایگان به بنده بطور باواسطه از طریق وجود مستقل مربوط است، زیرا درست همین است که بنده را در حال بندگی نگاه می‌دارد و [همچون] زنجیری است که او در ضمن پیکار نتوانست از آن برهد و به همین دلیل آشکار شد که موجودی وابسته است و استقلالش به صورت شیئیت است. خدایگان برعکس قدرتی است که بر این حالت و صورت وجود حکومت می‌کند زیرا او در جریان پیکار نشان داد که این حالت

و صورت وجود را صرفاً چیزی منفی می‌انگارد. چون خدایگان قدرت حاکم بر این وجود است و در عین حال این وجود به نوبه خود حاکم بر فرد دیگر [یعنی بنده] است، در نتیجه، خدایگان بنده را به زیر فرمان خود دارد. به همینگونه خدایگان به طور با واسطه یعنی از طریق بنده به چیز مربوط است. بنده چون [نمودار*] خود آگاهی به معنای کلی است، در برابر چیز [طبیعی و مادی*] روشنی نمی‌کننده دارد و آن را از میان می‌برد. ولی برای او چیز، در عین حال مستقل نیز هست و در نتیجه او با وجود عمل نفی‌کننده نمی‌تواند تا آنجا پیش رود که چیز را یکسره نابود کند [همچون ارباب که چیز را مصرف می‌کند] یعنی از او تنها این کار برمی‌آید که با فعالیت، چیز را دگرگون کند [یا آن را برای مصرف آماده کند ولی خود آن را مصرف نمی‌کند] ولی خدایگان به این واسطه [یعنی با کار بنده که چیز طبیعی و ماده خام را به منظور مصرف ارباب دگرگون می‌کند] رابطه‌ای بیواسطه [با چیز طبیعی] به معنای نفی مطلق آن دارد و به سخن دیگر از آن لذت می‌برد. [چون بنده همه کارها را انجام می‌دهد ارباب کاری جز این ندارد که از چیزی که بنده برایش فراهم آورده لذت ببرد و با مصرف کردنش آن را نفی و نابود کند (مثلاً او غذای حاضر و آماده شده را می‌خورد).] آنچه برای آرزوی محض میسر نشد [یعنی برای انسان منزوی پیش از مرحله پیکار که تنها همدش طبیعت بود و از اینرو آرزوهایش مستقیماً بر طبیعت تعلق می‌گرفت] اینک

برای خدایگان میسر می‌شود [یعنی برای اربابی که موضوع آرزویش چیزهائی است که به دست بنده دگرگون شده است] زیرا او می‌تواند که چیز را یکسره نابود کند و از لذتی که بدینسان می‌برد خشنود شود. [پس این تنها از برکت کار فرد دیگر (یعنی بنده) است که ارباب در برابر طبیعت، آزاد و در نتیجه از خویشتن خشنود است. ولی او تنها به این دلیل ارباب است که پیش‌تر با جانبازی به بوی آزم و آبروی محض که چون محض است هیچ شائبه‌ای از طبیعت در آن راه ندارد، خود را از بند طبیعت (و طبیعتش) رهانده است.] آرزو بتنهایی تا این پایه کامیاب نشد و این به سبب استقلال چیز [طبیعی] بود. ولی خدایگان که بنده را میان چیز و خویشتن میانجی قرار داده است خود را فقط به جنبه نا مستقل چیز مربوط می‌کند و از آن لذت محض می‌برد؛ و اما جنبه مستقل چیز را به بنده وامی‌گذارد تا آن را با کار دگرگون کند.^{۹۲}

در این دو دقیقه یا عنصر، شناسائی ارج خدایگان از طریق يك آگاهی دیگر حاصل می‌شود، زیرا از میان این دو، این آگاهی [شخص دیگر*] هم به سبب کارکردن روی چیز [طبیعی و مادی*] و هم به سبب وابستگی به يك وجود متعین، [خصیلت*] غیر ذاتی و غیر اساسی خویش را ثابت می‌کند. و در هیچ يك از دو مورد نمی‌تواند بر وجود حاکم شود و به نفی مطلق آن نایل آید. پس در همینجاست که به این دقیقه ارج شناسی می‌رسیم

یعنی در همینجاست که آگاهی دیگر، خود را به عنوان [موجودی قائم به ذات یا] عنصری موجود برای خود از میان می برد و بدینسان خود همان کاری را می کند که دیگری در حق آن انجام می دهد. [یعنی این تنها ارباب نیست که فرد دیگر را بنده خود می داند بلکه فرد دیگر نیز خویشتن را بنده می بیند.] وضع دقیقه یا عنصر دیگر نیز به همین گونه است یعنی کار فرد دوم [یا وجدان بنده] همان کار فرد اول [یعنی وجدان ارباب] است، زیرا آنچه بنده می کند در حقیقت کار خدایگان است. [چون بنده، تنها برای ارباب و برآوردن آرزوهای ارباب و نه آرزوهای خویش کار می کند. این آرزوی ارباب است که در بنده و از طریق او عمل می کند.] خدایگان به وجود خویش قائم است و ماهیت ذاتی او همین است. او قدرت منفی [یا نافی] محض مطلق است که چیز [طبیعی و مادی] در برابر آن در حکم هیچ است. پس در این وضع، او [عامل] کار مطلقاً ذاتی و اساسی، در حالی که بنده چنین نیست و [عامل] کار غیرذاتی و غیراساسی است. ولی ارج شناسی برای آنکه راستین باشد به دقیقه دیگری نیز نیاز دارد و آن این است که خدایگان در حق دیگری همان کند که در حق خود، و بنده نیز در حق خود همان کند که در حق دیگری. به این ترتیب نوعی از ارج شناسی پدید می آید که یکجانبه و نابرابر است. [زیرا اگر ارباب، دیگری را بنده خود بداند خود به عنوان بنده رفتار نمی کند؛ و اگر بنده، دیگری را ارباب خود بداند خود در مقام ارباب رفتار نمی کند. بنده جانش

را بخطر نمی‌اندازد و ارباب، تن‌آسا و تنبل می‌ماند. پس رابطه میان خدایگان و بنده به‌ارج‌شناسی به معنای درست‌کلمه نمی‌انجامد. برای روشن‌کردن مطلب، نخست این رابطه را از دیدگاه ارباب بنگریم. ارباب تنها کسی نیست که خود را ارباب می‌داند. بنده نیز او را چنین می‌داند. از اینرو واقعیت و شرف انسانی ارباب، (یعنی ارج او*) شناخته شده است. ولی این ارج‌شناسی یکجانبه است. زیرا ارباب، واقعیت و شرف انسانی بنده را نمی‌شناسد. پس ارج او از جانب کسی شناخته شده است که خود ارباب ارج او را نمی‌شناسد. عیب — و «تراژدی» — وضع ارباب در همین است. ارباب برای شناساندن ارج خود پیکار کرده و جاننش را بخطر انداخته ولی حاصل کوشش او ارج‌شناسی بی‌قدر و ارزشی است. زیرا تنها آن‌گونه ارج‌شناسی مایهٔ خشنودی اوست که او عامل آن را شایستهٔ شناسائی ارج خود بداند. روش ارباب بدین ترتیب به یک بن‌بست وجودی می‌انجامد. از یک سو ارباب تنها به این دلیل ارباب است که آرزوی او نه بریک چیز (طبیعی و مادی*) بلکه بر آرزوی دیگر تعلق گرفته و بدین جهت آرزومند شناساندن ارج خویش بوده است. از سوی دیگر چون بعد به مقام اربابی رسیده خواستار آن است که ارجش به عنوان ارباب شناخته شود. ولی او نمی‌تواند به عنوان ارباب شناخته شود مگر آنکه دیگری را بندهٔ خود کند. اما بنده برای او در حکم یک حیوان یا چیز است. پس ارج او در واقع از جانب یک چیز شناخته شده است. به این دلیل آرزوی او در واقع

بريك چيز تعلق گرفته است و نه - آنچنانکه در آغاز کار بنظر می‌آمد - بريك آرزو و ميل (انسانی). پس ارباب راه غلط پیموده است. و در پایان نبردی که او را به مقام اربابی رساند او آنچه را که با ورود به این نبرد می‌جسته نیافته است یعنی انسانی نشده که از جانب انسان دیگر ارجش شناخته شود. نتیجه آنکه اگر انسان تنها هنگامی خشنود می‌شود که ارجش شناخته شود انسانی که به عنوان ارباب رفتار می‌کند هرگز به خشنودی نخواهد رسید. و چون - در آغاز - انسان یا ارباب است یا بنده، انسان خشنود الزاماً بنده خواهد بود، یا دقیق‌تر بگوئیم، کسی خواهد بود که از مرحله بندگی گذشته و بندگی خود را به طور جدلی رفع کرده است. در واقع امر:]

در همه این احوال، آگاهی غیرذاتی و غیراساسی [یعنی آگاهی بنده] برای خدایگان، موضوعی است که حقیقت^{۹۳} اطمینان به نفس او را تشکیل می‌دهد. [زیرا ارباب نمی‌تواند خود را ارباب بداند مگر آنکه خود را از جانب بنده به عنوان ارباب بشناساند.] ولی روشن است که این موضوع یا مفهوم خود مطابقت ندارد زیرا خدایگان درست هنگامی که به مقام سروری رسیده است درمی‌یابد که آنچه برایش حاصل شده چیزی یکسره متفاوت از آگاهی مستقل است [زیرا در برابر يك بنده قرار دارد] و آنچه بدست آورده نه يك آگاهی مستقل بلکه يك آگاهی وابسته است که برای او وجود دارد. پس او

اطمینان ندارد که «برای خود بودگی» [و قائم به ذات-بودن*]، حقیقت او را تشکیل می‌دهد؛ او درمی‌یابد که حقیقت او برعکس، آگاهی غیر ذاتی و کار غیر ذاتی آن آگاهی [یعنی بنده] است. [یعنی حقیقت ارباب، بنده و کار بنده است. در واقع افراد دیگر، ارباب را تنها به این دلیل ارباب می‌دانند که او بنده‌ای در خدمت خویش دارد و زندگی ارباب عبارت است از مصرف کردن فرآورده‌های کار این بنده و زیستن به وسیله کار او.]

در نتیجه، حقیقت آگاهی مستقل، آگاهی بنده است. این آگاهی نخست چنین می‌نماید که بیرون از خویشتن است و حقیقت خودآگاهی نیست. [زیرا بنده شرف انسانی را نه در خود بلکه در ارباب می‌بیند که حتی وجود بنده نیز به او وابسته است.] ولی همچنانکه در مورد خدایگان آشکار شد که ماهیت ذاتی‌اش برعکس آنچه هست که آرزو می‌کند بندگی نیز چون به حد کمال برسد بعکس آنچه فوراً هست مبدل خواهد شد. بندگی، چون آگاهی [سرکوفته و] به درون خویش رانده شده^{۹۴} است، در نفس خود فرو خواهد رفت و به استقلال واقعی و راستین دگرگون خواهد گشت.

[انسان کاملی، که مطلقاً آزاد است و از آنچه هست بطور قطعی و تمام خشنود است و با این خشنودی، (ذات) خود را کمال و تحقق می‌بخشد بنده‌ای است که بندگی‌اش را بطور جدلی رفع کرده باشد. اگر اربابی

آمیخته به تنبلی و تن آسائی به بن بست می انجامد، بندگی همراه با کار و کوشش، برعکس، سرچشمه همه گونه پیشرفت انسانی و اجتماعی و تاریخی است. تاریخ عبارت است از تاریخ بنده کارگر. و برای آنکه این نکته را عیان ببینیم کافی است که رابطه میان ارباب و بنده (یعنی نخستین نتیجه نخستین برخورد انسانی و اجتماعی و تاریخی) را نه از دیدگاه ارباب بلکه از دیدگاه بنده بنگریم.]

تا اینجا ما بندگی را تنها در ارتباطش با خدایگانی ملاحظه کردیم. ولی بندگی نیز يك خود آگاهی است، و اینك باید ببینیم که از این لحاظ بندگی در خود و برای خود چیست. در وهله نخست، ماهیت ذاتی حالت بندگی، وجود خدایگان دانسته می شود و از این رو حقیقت آن، آگاهی مستقل و قائم به ذات است، اگرچه هنوز این حقیقت جزء ذات بندگی بشمار نمی آید. [بنده فرمانبردار ارباب است. پس او ارزش و حقیقت استقلال و آزادی انسانی را به حدس درمی یابد و می شناسد ولی تنها آن را در خود محقق نمی بیند بلکه در دیگری می یابد و امتیاز او در همین است. ارباب چون نمی تواند ارج شخص دیگر را که ارج او را شناخته است بشناسد با بن بست روبرو می شود. بنده برعکس از همان آغاز کار ارج دیگری (یعنی) ارباب را می شناسد. پس برای بنده کافی است که خود را بر ارباب تحمیل کند و ارجش را از جانب او بشناساند تا آنکه شناسائی متقابل و دوجانبه ای که انسان تنها با آن به طور قطعی و تام خشنود می شود تحقق پذیرد.

بیگمان برای آنکه این حال پیش آید بنده باید از بندگی برهد. او باید از پایه خویش فراتر رود و بندگی خویش را رفع کند. ولی اگر ارباب هیچ آرزو - و از اینرو هیچ امکانی - ندارد که مقام اربابی خود را رفع کند (زیرا با این کار به بنده مبدل خواهد شد) بنده در اینکه از بندگی برهد همه گونه سودی دارد. و انگهی تجربه همین نبردی که بر اثر آن او به بندگی درآمد او را آماده کرده تا به این کوشش برای رفع (بندگی) خود و نفی خود و نفی من «داده» ای که همان من بندگی باشد دست بزند. شك نیست که در آغاز کار، بنده که با من «داده» خویش یگانه شده قدرت این نفی را ندارد. او قدرت این نفی را تنها در وجود ارباب می بیند که با خطر انداختن جانش در راه شناساندن ارج خود، به قدرت نفی محض رسیده است. [با این وصف، بندگی در واقع، این حقیقت نفی مطلق و «برای خود بودگی» را در خویشتن نهفته دارد، چون این واقعیت را در نفس خود تجربه کرده است. زیرا آگاهی بنده نه از این یا آن چیز و نه در این یا آن لحظه زمان بلکه بر سراسر هستی خود بیمناک بوده است. او هراس^{۹۵} مرگ را که خدایگان همه هستیهاست احساس کرده است. در این تجربه، شیرازه وجودش تا بن جان از هم گسسته و هرتاری در آن لرزیده و هر چه در آن استوار و ثابت بوده متزلزل شده است. اما

این جنبش کامل^{۹۶} سراسر ذات او و این انحلال^{۹۷} مطلق همه عناصر ثابت هستی او همان ماهیت غائی و ساده خودآگاهی و نفی مطلق و «برای خودبودگی» محض است. پس [قائم به ذات بودن و*] «برای خودبودگی» [بالقوه] در آگاهی بنده وجود دارد. [ارباب در حالت اربابی خود ساکن و متجمد شده است. او نمی‌تواند از این حالت فراتر رود و دگرگون شود و به پیش حرکت کند. او باید پرانسان دیگر چیره شود و ارباب شود یا خود را در این مقام نگاه دارد - یا بمیرد. می‌توان او را کشت ولی نمی‌توان او را دگرگون کرد و تربیت کرد. او برای ارباب شدن زندگیش را بنظر انداخته است. پس اربابی برای او برترین ارزش واقعی است که او نمی‌تواند از آن فراتر رود. بنده برعکس خواستار بندگی نبوده است. او از آن رو بنده شده که نخواسته زندگیش را برای ارباب شدن بنظر بیندازد. و در این اضطراب مرگبار دریافته (بی‌آنکه متوجه باشد) که هیچ حالت «داده» وثابت و پایداری ولو مقام ارباب باشد، فراگیرنده سراسر وجود انسانی نیست. او به بیپهودگی^{۹۸} حالات داده وجود پی برده است. او در پی آن نبوده که خود را با حالت ارباب همبسته کند همچنانکه نخواسته با حالت بندگیش همبسته باشد. هیچ چیز ثابت در او وجود ندارد. او آماده دگرگونی است: او در وجود خویش عین دگرگونی و برترگرایی و

۹۶. Bewegung «کوژو» پس از جنبش، واژه جدلی را افزوده است.

۹۷. Flüssigwerden یا میعان.

تحول و تربیت است. او از اصل خود و در جوهر خود و در وجود خود، شدن تاریخی است. از يك سو با آنچه هست همبسته نمی شود بلکه می خواهد با نفسی حالت «داده» اش به حالت برتر برسد. از سوی دیگر آرمانی مثبت دارد که باید آن را تحقق بخشد: آرمان خود — ایستائی [یا استقلال]* و برای خودبودگی [یا قائم به ذات بودن]* که از آغاز بندگی خویش آنها را در ارباب مجسم دیده است. [این دقیقه «برای خودبودگی» محض، در نظر آگاهی بنده نیز واقعیت دارد زیرا در وجود خدایگان برای او موضوعیت پیدا کرده است. [یعنی عین یا موضوعی شده است که او می داند بیرون از خویش و ضد خویش است و او می کوشد که آن را تصاحب کند. بنده می داند که آزاد بودن چه معنائی دارد. او همچنین می داند که خود آزاد نیست و می خواهد آزاد شود، و اگر تجربه پیکار و نتیجه آن، او را آماده برترگرائی و پیشرفت و تاریخ می کند، زندگی او به عنوان بنده ای که در خدمت ارباب کار می کند این آمادگی را به ثمر می رساند. [وانگهی آگاهی بنده، تنها این انحلال تام [همه چیزهای ثابت و پایدار و داده] به طور کلی نیست بلکه بنده با کار و خدمت، آن را به شکل عینی و واقعی^{۹۹} [یعنی انضمامی] درمی آورد. آگاهی بنده از طریق خدمت [و درکار اجباری که برای شخص دیگر (یعنی ارباب) انجام می دهد، وابستگی خود را به وجود طبیعی در همه وجوه خاص و جزئی آن [به

طور جدلی] رفع می‌کند و به یاری کار، این وجود را از سر راه خود برمی‌دارد. [ارباب، بنده را به کار کردن مجبور می‌کند. و بنده با کار کردن، ارباب طبیعت می‌شود. ولی او از آنرو بندهٔ ارباب شد که — در آغاز — به سبب همبستگی با طبیعت و پیروی از قوانین آن به وسیلهٔ پذیرش غریزهٔ حفظ‌جان بندهٔ طبیعت شده بود. بنده پس از آنکه با کار کردن ارباب طبیعت می‌شود خود را از طبیعت خاص خویش و از غریزه‌اش که او را به طبیعت پیوند می‌داد و بندهٔ ارباب می‌گردانید می‌رهاند. کار، با رها کردن بنده از طبیعت، او را از خویشتن خود و از طبیعت بندگی‌اش می‌رهاند و او را از قید اربابش آزاد می‌کند. بنده در عالم طبیعی و داده و خام، بندهٔ ارباب است. ولی در عالم صناعتی^{۱۰۰} که به وسیلهٔ کار او دگرگون شده است به‌عنوان ارباب مطلق، سروری می‌کند — یا دست‌کم روزی سروری خواهد کرد. و این حکومت و سروری که از بطن کار و دگرگونی روزافزون جهان داده و انسان داده در این جهان زاده می‌شود چیزی یکسره متفاوت از سروری و حکومت «بی‌واسطهٔ» ارباب خواهد بود. پس آیندهٔ تاریخ نه به ارباب جنگاور، که یا می‌میرد و یا خود را به مدت نامعین با خویشتن یگانه نگاه می‌دارد، بلکه به بندهٔ کارگر تعلق دارد. بندهٔ کارگر با دگرگون کردن جهان داده و موجود به وسیلهٔ کار خود، از آنچه داده و موجود است و از آنچه در نفس او تابع داده و موجود است

فرا تر می‌رود؛ پس او با پیش افتادن از اربابی که به علت کار نکردن، چیزهای داده و موجود را دست‌نخورده به حال خود رها می‌کند، از خویشتن پیش می‌افتد. اگر اضطراب از مرگت که به دیده بنده در شخص ارباب جنگاور تجسم یافته، شرط لازم پیشرفت تاریخی است، این فقط کار بنده است که این پیشرفت را محقق می‌کند و به کمال می‌رساند.]

ولی احساس قدرت^{۱۰۱} مطلق که چه به صورت عام در حین پیکار و چه در حالات خاص خدمت (برای اربابی که بنده از او می‌ترسد) به بنده دست‌داده است فقط انحلالی در خود یا ضمنی است [بدون این احساس قدرت، یعنی بدون اضطراب و بدون هراسی که ارباب در دل بنده می‌افکند انسان هرگز بنده نخواهد شد و در نتیجه هرگز به کمال غائی نخواهد رسید. ولی این حالت ضمنی یا «درخود» یعنی به طور عینی واقعی و ضروری، برای حصول کمال کافی نیست. کمال (که همیشه همراه با خودآگاهی است) تنها با کار و در کار حاصل خواهد شد. زیرا تنها با کار و در کار است که انسان سرانجام از معنی و ارزش و ضرورت تجربه‌ای که در ضمن ترسیدن از قدرت مطلق به او دست می‌دهد آگاه می‌شود — قدرت مطلق که برای او در وجود ارباب مجسم شده است. تنها پس از کار کردن در خدمت ارباب است که او ضرورت پیکار میان ارباب و بنده و ارزش خطر و اضطرابی را که این پیکار به همراه دارد

درمی یابد. [بدینسان هرچند هراسی که خدایگان در دل بنده می افکند سرآغاز فرزاندگی^{۱۰۲} باشد تنها می توان گفت که در این هراس، آگاهی برای خود هست ولی هنوز «برای خودبودگی» نیست. [دراضطراب مرگبار، انسان از واقعیت خود و از ارزشی که مجرد زیستن برای او دارد آگاه می شود و تنها بدین روش است که او به (خصلت) «مهم»^{۱۰۳} وجود پسی می برد ولی هنوز به استقلال خود و به ارزش و (خصلت) «مهم» آزادی و شرف انسانی خود پی نمی برد.] ولی آگاهی از راه کار و کنش به خود می آید. [در کار، یعنی] در دقیقه ای که مطابق با آرزو در مورد آگاهی خدایگان است چنین می نمود که جنبه غیرذاتی و غیراساسی رابطه با چیز [طبیعی و مادی] برعهده بنده افتاده است زیرا در آنجا چیز، استقلال خود را نگاه داشته بود. [نخست چنین به نظر می آمد که بنده با کارکردن و در ضمن کارکردن، تابع طبیعت، تابع چیز و ماده اولیه شده است و حال آنکه ارباب که به مصرف چیزی که بنده حاضر و آماده کرده خشنود است و از آن لذت می برد کاملاً در برابر آن آزاد است. ولی ارباب در واقع به هیچ رو چنین آزاد نیست. بیگمان] آرزو [ی ارباب] عمل نفی محض عین را [یا مصرف کردن آن]، و بسا همین کار، [امتیاز] احساس نفس [و شرف] خالص و بی آمیغ خود را [که در ضمن لذت دست می دهد] به

102. Weisheit

103. Le sérieux

خود اختصاص داده است. ولی به همین دلیل این رضایت، حالتی گذرا بیش نیست زیرا از عینیت یا ماندگاری و قوام^{۱۰۴} بی بهره است. [ارباب چون کار نمی‌کند چیز استواری بیرون از خود پدید نمی‌آورد. او تنها فرآورده‌های کار بنده را از میان می‌برد. بدینگونه لذت و رضایت او صرفاً جنبه ذهنی دارند یعنی تنها او به آنها دلبستگی دارد و ارج آنها را می‌شناسد. پس حقیقت و واقعیت عینی این لذت و رضایت بر همگان آشکار نیست. بدین جهت این «مصرف» و لذت تن‌آسایانه ارباب نیز که حاصل ارضاء «بی‌واسطه» و فوری آرزوی اوست دست بالا فقط می‌تواند مایه خوشی او شود ولی رضایت کامل و قطعی به او نمی‌بخشد.] کار، برعکس، آرزوئی سرکوفته و حالت گذرائی بازداشته شده^{۱۰۵} است. به سخن دیگر، کار، شکل می‌دهد و می‌پرورد^{۱۰۶}. [کار، جهان را دگرگون و متمدن، و انسان را تربیت می‌کند. انسانی که بخواهد کار کند یا باید کار کند باید پرغریزه خود، که او را به مصرف کردن فوری عین خام وامی‌دارد، مهار بزند. و بنده نمی‌تواند برای ارباب، یعنی شخصی جز خود، کار کند مگر آنکه آرزوهای خود را سرکوب کند. پس او یا کار کردن از مرتبه خویش برتر می‌رود، یا بهتر بگوئیم خود را تربیت می‌کند و غرائزش را با سرکوفتن آنها «مهدب» و «متعالی» می‌کند. از سوی دیگر، او

104. Bestehen (=le maintien-stable)

105. Gehehmt

106. Bildet

چیز را به شکلی که موجود و داده است از میان نمی برد، بلکه نخست با دگرگون چیز به وسیله کار، نابودی آن را به تعویق می اندازد. او آن را برای مصرف آماده می کند یعنی آن را شکل می بخشد. در جریان کار، او چیزها را دگرگون می کند و در عین حال خود دگرگون می شود. او با دگرگون کردن و تربیت کردن خویش، چیزها و جهان را دگرگون می کند. بدینسان، رابطه منفی یا نفی کننده با عین یا موضوع کار، صورتی از این عین می شود و حالتی پاینده می یابد زیرا درست برای کارگر است که موضوع یا عین [یعنی چیز طبیعی و خام] استقلال دارد. در عین حال، این حد وسط نفی کننده یا کار شکل دهنده، [موجد*] جزئیت و «برای خودبودگی» محض آگاهی است که اینک به وسیله کار، به بیرون [از آگاهی*] به حالت پابندگی درمی آید. در نتیجه، آگاهی کارگر به چنان [پایگاهی در] بینش^{۱۰۲} هستی مستقل می رسد که خویشتن را در آن هستی عیان می بیند. [فرآورده کار از دست کارگر بیرون می آید و مظهر تحقق تدبیر و اندیشه اوست: پس اوست که در این فرآورده و با این فرآورده، خویشتن را تحقق بخشیده است و با مشاهده این فرآورده، خویشتن را در آن می بیند. از سوی دیگر، این فرآورده ساختگی به همان اندازه «خود فرمان» و به همان اندازه عینی و به همان اندازه مستقل از انسان است که چیز طبیعی. پس تنها با کار و در

کار است که انسان خود را به طور عینی به عنوان انسان تحقق می‌بخشد. تنها پس از ایجاد يك عین ساختگی است که انسان خود را به طور واقعی و عینی چیزی بالاتر از يك موجود طبیعی و غیر از يك موجود طبیعی است. پس به سبب کار است که انسان موجودی فوق طبیعی واقعی و آگاه از واقعیت خویش است. او با کار کردن، روح «مجسم^{۱۰۸}» و «جهان^{۱۰۹}» تاریخی و تاریخ «عینیت یافته^{۱۱۰}» است.

بدین دلیل تنها کار است که انسان را از حیوان ممتاز می‌گرداند و تربیت می‌کند. بدین دلیل انسان تربیت شده، انسان کمال یافته و خشنود از کمال خویش، نه ارباب بلکه بنده یا دست کم کسی است که بندگی کرده است. ولی هیچ بنده‌ای نیست که ارباب نداشته باشد. از این رو ارباب، حلال جریان یا فراگرد تاریخی «آدمی‌زا» است. او خود در این جریان شرکت فعال ندارد اما بدون وجود او این جریان ممکن نخواهد بود. زیرا اگر تاریخ انسان، تاریخ کار اوست و این کار فقط به آن شرط، تاریخی و اجتماعی و انسانی است که برضد گزینه یا «نفع‌بی واسطه» (یافوری*) کارگر انجام گیرد، کار باید در خدمت دیگری و اجباری و انگیزه اضطراب از مرگ باشد. تنها این کار است که انسان (بنده) را آزاد یعنی انسانی‌منش می‌گرداند. از يك سو این کار، جهانی واقعی و عینی می‌آفریند که جهانی غیر طبیعی،

108. Incarné

109. Monde

110. Objectivé

جهانی فرهنگی و تاریخی و انسانی است. و تنها در این جهان است که زندگی انسان، ذاتاً از زندگی حیوان (و انسان «ابتدائی» پرورده) در دامن طبیعت، متفاوت است. وانگهی این کار، بنده را از اضطرابی که او را به طبیعت «داده» و به اسارت طبیعت ذاتی خویش درمی آورد می رهاوند. تنها با کار آمیخته به اضطراب در خدمت ارباب است که بنده خود را از اضطرابی که مایه اسارت اوست خلاص می کند.]

ولی عمل شکل دادن به چیز [به وسیله کار] تنها دارای این معنی مثبت نیست که بنده به یاری آن از اینکه به طور واقعی و عینی برای خود وجود دارد آگاه می شود. [یعنی کار، عملی است باز سوای عملی که به وسیله آن، انسان جهانی صناعی و ذاتاً انسانی می آفریند، جهانی که به همان اندازه واقعی است که طبیعتی که حیوان در آن زیست می کند] بلکه برضد^{۱۱۱} دقیقه یا عنصر نخستین خود، یعنی ترس، [عمل و*] معنایی منفی نیز دارد زیرا در ضمن شکل دادن به چیز بارفع شکلی که در برابر آن قرار دارد، از قدرت خاص خود برای نفی و از «برای خودبودگی» [و قائم به ذات بودن] خویش به عنوان يك امر عینی آگاه می شود. ولی این عنصر منفی عینی درست همان ماهیت بیرونی و بیگانه ای است که آگاهی بنده در برابر آن [از ترس*]

۱۱۱. در اصل آلمانی Gegen. «پیلی» در ترجمه انگلیسی آن را «بر-عکس» In contrast with ترجمه کرده که درست به نظر نمی آید. ترجمه کوزو نیز با آنچه در متن ما آمده مطابق است.

برخود لرزیده است. اکنون آگاهی [بنده] این [عنصر] منفی بیگانه را [باکار و در کار] از میان می برد. و خویشتن را به عنوان يك عامل منفی در عنصر پابندگی مستقر می کند و بدینسان خود يك هستی موجود برای خویش می شود. در نظر آگاهی بنده، «برای خودبودگی» در وجود ارباب، چیزی بیرونی و [بیگانه و] عینی است که خود برای آن وجود دارد. در هراس، «برای خودبودگی»، درون خود او حاضر است؛ در ضمن شکل دادن به چیز [به وسیله کار،] «برای خودبودگی» به خود آن تعلق یافته و بنده به این آگاهی رسیده است که در خود و برای خود وجود دارد. شکل یا صورت [یعنی اندیشه و مقصودی که در وجدان بنده صورت بسته است] به سبب بیرون بودگی [از آگاهی و گنجاندگی در واقعیت عینی جهان از طریق کار] برای آگاهی [کارگر] حکم غیر و بیگانه را ندارد، زیرا «برای خودبودگی» محض آن درست در همین است و با همین، برای آن حقیقت می یابد [یا به همین وسیله، به واقعیت عینی آشکار و آگاه مبدل می شود. انسانی که کار می کند در جهانی که به وسیله کارش دگرگونی مؤثر یافته است اثر خویش را می یابد. او خویشتن را در آن باز می شناسد و واقعیت خاص انسانی خود را در آن می بیند و واقعیت عینی انسانیت خود و تصویری را که در آغاز صرفاً به طور انتزاعی و ذهنی از خویشتن دارد در آن کشف می کند و به دیگران باز می نماید.] پس با این عمل باز یابی خود به وسیله خود، [بنده]

از اینکه حس یا خواست شخصی خویش^{۱۱۲} [را دارا] است آگاه می‌شود. و این تحول درست در جریان کسار روی می‌دهد، یعنی همانجا که بظاهر، پیش‌تر، حس و اراده دیگری در آن دخالت داشت.

[انسان به استقلال راستین خود نمی‌رسد مگر پس از آنکه از مرحله بندگی گذشته و به وسیله کار در خدمت دیگری (که در نظر او نمودگار اضطراب از مرگ است) برای اضطراب چیره شده باشد. پس کار آزادی‌بخش، در وهله نخست، ناگزیر کار بنده است که اربابی قادر مطلق و دارنده همه‌گونه قدرت واقعی را خدمت کند]. برای [حصول] این انعکاس [یا بازتاب آگاهی در خود] دو دقیقه یا عنصر لازم است [یکی عنصر] هراس^{۱۱۳} و [دوم عنصر] خدمت به طور کلی، و نیز کار شکل‌دهنده^{۱۱۴}، و در عین حال وجود این دو عنصر به نحو عام ضرورت دارد. [از يك سو] بدون انضباط^{۱۱۵} در خدمت و فرمانبرداری^{۱۱۶}، هراس به طور صوری باقی می‌ماند و در (پهنه*)

۱۱۲. در اصل آلمانی فقط *Sinn* حس خود *eigner Sinn* آمده، ولی کوژو در برابر آن حس یا خواست *sens-ou-volonté* را آورده است.
113. Furcht

۱۱۴. در آلمانی *Bilden* به معنای شکل دادن و تربیت کردن هر دو می‌آید و نویسنده از این ایهام برای بیان ارزش تربیتی کار استفاده کرده است. به همین دلیل کوژو آن را به *formation-educatrice* ترجمه کرده است.

115. Zucht

116. Gehorsam

واقعیت عینی معلوم وجود^{۱۱۷} گسترده نمی‌شود. [ترسیدن و حتی دانستن اینکه آدمی از مرگ ترسیده کافی نیست. باید زندگی تابع ترس باشد. ولی اینگونه زیستن، خدمت کردن به کسی است که آدمی از او می‌ترسد و اضطراب در دل آدمی می‌افکند یا مظهر اضطراب است یعنی خدمت کردن به یک ارباب (واقعی یعنی انسانی، یا ارباب «رفع شده»^{۱۱۸} - یعنی خدا) است. و خدمت به یک ارباب همان اطاعت از قوانین او است. بدون این خدمت، اضطراب نمی‌تواند وجود را دگرگون کند و وجود هرگز نخواهد توانست از حالت اضطراب‌آمیز ابتدائی خود پیش افتد. این با خدمت به دیگری و با «بیرونی» ساختن خویش^{۱۱۹} و با همبستگی با دیگران است که آدمی از چنگ هراس امارت‌آوری که اندیشه مرگ بر جان او چیره می‌کند رها می‌شود. از سوی دیگر [بدون شکل دادن (به چیزهای مادی و طبیعی)*] [به وسیله کار] (یا بدون تربیت،*) هراس به حالت درونی و گنگ باقی می‌ماند و آگاهی، برای خود موجود نمی‌شود. [بدون کاری که جهان عینی و واقعی را دگرگون کند انسان نمی‌تواند خویشتن را به طور واقعی دگرگون کند. اگر هم انسان دگرگون

۱۱۷. ترجمه «بیلی» نیز چنین است. و اما در اصل آلمانی، در برابر *verbreitet* (پهن) واقعیت عینی وجود گسترده نمی‌شود چنین آمده
 ۱۱۸. *sich nicht über die bewusste Wirklichkeit* که کوزر آن را چنین ترجمه کرده است: «دور واقعیت عینی آگاه وجود گسترده نمی‌شود»
 ۱۱۹. رفع شده *sublimé* به معنای از میان رفتن و به مرتبه بالاتر برکشیده که بیشتر شرح آن گذشت.

شود، دگرگونی او درونی و «خودمانی»، یعنی صرفاً ذهنی و تنها مکشوف بر خود او و گنگ می ماند و به دیگران ابلاغ نمی شود. و این دگرگونی «درونی»، او را با جهانی که دگرگون نشده و با دیگران که با این جهان دگرگون نشده همبسته اند در ستیز و ناسازگاری می اندازد. در نتیجه، او را پیخرد یا بزهکار می گردانند و مرد بیخرد و بزهکار دیر یا زود به وسیله واقعیت عینی طبیعی و اجتماعی نابود خواهد شد. تنها کار است که سرانجام با هماهنگی کردن جهان عینی با اندیشه ذهنی، که در آغاز بر جهان سبقت می گیرد عنصر بیخردی و بزهکاری را از میان می برد، و این عنصری است که بر رفتار هراسانی که به انگیزه اضطراب می کوشد تا از جهانی که از آن می ترسد و در آن دچار اضطراب است، و در نتیجه خشنود نیست، تأثیر می کند. [ولی اگر آگاهی بدون احساس هراس مطلق ابتدائی، [شیئی طبیعی و مادی را به وسیله کار] شکل دهد، چیزی جز حس و خواست بیهوده یا خودبینانه^{۱۲۰} شخصی نیست. زیرا شکل یا خصوصیت منفی آن، خصوصیت منفی «در خود» یا فی نفسه نیست. در نتیجه، عمل آن در شکل دادن [به چیز طبیعی و مادی] نمی تواند آگاهی از خویشتن را به عنوان آگاهی از یک ماهیت ذاتی [به آدمی] ببخشد. اگر آگاهی [یا وجدان آدمی] مزه نه هراس مطلق بلکه تنها مزه نوعی اضطراب را چشیده باشد ماهیت ذاتی منفی برای آن یک ماهیت بیرونی می ماند

و جوهر [خاص] آن از این ماهیت به تمامی اثر نمی‌پذیرد. این آگاهی چون همه محتوای آگاهی طبیعی‌اش [از ترس] متزلزل نشده هنوز - در نفس خود - حالتی از وجود متعین است. حس یا خواست شخصی [Der eigene Sinn] آن در این حال صرفاً خودسری [Eigensinn] ^{۱۲۱} یا نوعی آزادی است که درون حالت بندگی باقی می‌ماند. هرچه شکل محضی [که به وسیله کار پرچیز طبیعی و داده تحمیل می‌شود] کمتر بتواند ماهیت ذاتی این آگاهی را تشکیل دهد، به همان اندازه این شکل، برعکس، تنها [فرآورده] نوعی مهارت [نمودار] فعالیت شکل‌دهنده عام و همه‌گیر نیست. این شکل، برعکس، تنها [فرآورده] نوعی زیرکی است که برپارهای چیزها حکومت می‌کند نه [حاصل] قدرتی همگانی و مسلط بر سراسر واقعیت ذاتی و عینی. [انسانی که اضطراب از مرگ را حس نکرده باشد نمی‌داند که جهان طبیعی داده، دشمن اوست و در پی کشتن و نابود کردن اوست و ذاتاً از آن‌که او را به طور واقعی خشنود کند ناتوان است. پس چنین انسانی در بن دل با جهان داده همبسته می‌ماند. او حداکثر می‌خواهد جهان را اصلاح کند یعنی جزئیات آن را تغییر دهد، و در آن تعدیلات جزئی به عمل آورد بی‌آنکه خصائص ذاتی و اساسی آن را دگرگون کند. این انسان در مقام اصلاح طلب زیرک و ماهر و حتی همچون مردی همرنگ جماعت عمل خواهد کرد ولی هرگز انقلابی

راستین نخواهد بود. اما جهان داده و موجودی که او در آن زیست می‌کند به ارباب (انسانی یا خدائی) تعلق دارد و او در این جهان ناگزیر بنده است. پس این نه اصلاح بلکه رفع «جدلی» و حتی انقلابی است که می‌تواند او را آزاد و در نتیجه خشنود کند. ولی این تغییر انقلابی جهان، متضمن نفی و پرهیز از پذیرش جهان داده در مجموع خویش است. و ریشه این نفی مطلق نمی‌تواند چیزی جز ترس مطلق باشد که جهان داده، یا دقیق‌تر بگوئیم، آنچه یا آنکه بر این جهان فرمانرواست، یعنی ارباب این جهان در دل او می‌افکند. اربابی که آرزوی نفی انقلابی را (ناخواسته) پدید می‌آورد خدایگان بنده است. پس انسان نمی‌تواند خود را از جهان داده‌ای که مایه خشنودی او نیست برهاند مگر آنکه این جهان به تمامی به اربابی (واقعی یا «رفع‌شده») متعلق باشد. وانگهی ارباب تا زمانی که زنده است همیشه بنده جهانی است که خود ارباب آن است. و چون تنها با جانبازی خود از این جهان برتر می‌رود تنها مرگ او آزادی او را تحقق می‌بخشد. او تا زمانی که زنده است هرگز به آن گونه آزادی که او را از جهان داده بالاتر ببرد نخواهد رسید. ارباب نمی‌تواند هرگز از جهانی که زیستگاه اوست جدا شود و اگر این جهان ناپود شود او نیز یا آن ناپود خواهد شد. تنها بنده می‌تواند از جهان «داده» (که فرمانبردار خدایگان است) برتر رود و ناپود نشود. تنها بنده می‌تواند جهانی را که او را در پندگی

شکل می‌دهد و ثابت نگاه می‌دارد دگرگون کند و جهانی بیافریند که خود آن را شکل دهد و در آن آزاد باشد. و بنده به این جهان نخواهد رسید مگر به وسیله کار اجباری و اضطراب‌آمیزی که در خدمت ارباب انجام می‌دهد. ولی بنده بادگرگون کردن این جهان به یاری کار، خویشتن را دگرگون می‌کند و بدینسان شرائط عینی تازه‌ای می‌آفریند. این شرائط به او امکان می‌دهد تا به نبرد رهایی بخش در راه شناخته شدن ارج خویش که پیش‌تر، از ترس مرگ، از آن روی برتافته بود دست یازد. و بدین‌گونه است که در شمار واپسین، کار هر بنده نه خواست خدایگان بلکه خواست خود بنده را — که در آغاز ناآگاهانه است — برمی‌آورد و سرانجام، بنده در جایی که خدایگان ناکام شده بود کامیاب درخواهد آمد. پس تنها آگاهی، که نخست وابسته و خدمتگزار و چاکرانه بود، در فرجام کار، کمال مطلوب انسان را که خودآگاهی (آزادکام*) و مستقل است و بدینسان حقیقت آن را پدید می‌آورد تحقق خواهد بخشید.]

